SORIN ANTOHI
UTOPICA
STUDII ASUPRA IMAGINARULUI SOCIAL
Redactor: MĂRIA STANCIU Coperta de SIMONA DUMITRESCU
ISBN 973 – 44 – 0050 – 9
SORIN ANTOHI
UTOPICA
STUDII ASUPRA IMAGINARULUI SOCIAL
k869333W
DONAŢIE Horibă DESCU
EDITURA ŞTIINŢIFIGĂ
BUCUREŞTI, 1991
869333W

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea de faţă reprezintă o selecţie din paginile pe care le-am consacrat utopiei până în 1987, când am depus manuscrisul *ne varietur* (din punctul meu de vedere, desigur) la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. La acea dată eram deja foarte sceptic în privinţa şanselor de debut editorial cu un asemenea subiect, fiindcă tribulaţiile unui manuscris anterior – redactat între 1981 şi 1983, rămas inedit şi sortit acum de mine însumi cufărului cu produse ale uceniciei – mă învăţaseră destule. În anii din urmă am publicat unele părţi din ceea ce a devenit acum volum închegat, profitând de ospitalitatea mai multor periodice (de mare circulaţie sau de cerc restrâns) şi, în unele situaţii, de relativa neglijenţă cu care erau cenzurate analele instituţiilor de învăţământ superior şi cercetare, precum şi volumele colective tipărite sub egide academice (mai cu seamă atunci când textul meu, şi aşa încărcat de subterfugii obositoare – aluzii, trimiteri esoterice –, era opacizat şi mai mult de traducerea într-o limbă străină). Nu cred că este necesar să detaliez circulaţia anterioară a fragmentelor deja publicate; mă opresc numai pentru a mulţumi redactorilor şi animatorilor culturali care au făcut posibilă această circulaţie oarecum marginală – dar esenţială pentru mine – a unora dintre tentativele mele de a analiza utopia.

Nu am inclus în volum multe eseuri apărute în reviste studenţeşti, după cum am lăsat deoparte şi textele unor comunicări şi conferinţe de până în 1987. Insist: consider că toate acele încercări au

o importanţă mai curând subiectivă, ca trepte ale apropierii mele de faţetele esenţiale ale utopiei. Valoare de laborator a avut şi proiectul – în bună parte finalizat – de a redacta un tratat despre literatura, gândirea şi acţiunea utopice. Cu anii, am înţeles că vanitosul.

T

hasdeianul meu program de cercetare îmi depăşea puterile (de informare, interpretare, cuprindere), după cum exceda toleranţa (şi aşa foarte limitată) a birocraţiei din Ministerul Adevărului.

Aş vrea să fac unele remarci asupra stilului. Trebuie să admit, fraza mea e încărcată, accidentată şi adesea absconsă, iar numeroasele şi stufoasele note de subsol nu uşurează câtuşi de puţin sarcina disperată a puţinilor mei cititori potenţiali. Din nefericire, condiţiile primei recepţii a manuscrisului m-au determinat să încifrez mai mult decât s-ar fi cuvenit mesajul foarte clar al paginii scrise. Ironia, jungla referinţelor, jocurile de cuvinte, structura sofisticată a argumentării (care face uneori ca până şi cele mai lamentabile reducţionisme la care am fost împins de slabele-mi mijloace să fie învăluite în ceţuri retorice), iată mărci aproape inacceptabile ale unei subiectivităţi rebarbative, iată obstacole redutabile pentru lectură. *Mea culpa*.

Există totuşi câteva recomandări de folosire pe care nu aş vrea să le neglijaţi, dezamăgiţi cititori: notele pot fi lăsate pentru specialişti, fiindcă textul parcurge în linii mari problematica domeniului; bibliografiile minimale din note, citatele foarte lungi şi frecvente constituie un material de reflecţie independentă (uneori le-am transcris într-o limbă străină, pentru a nu le altera sensul şisau a nu rata valori de judecată prea strâns legate de o anume, foarte fericită, verbalizare); bibliografiile finale sunt menite să orienteze pe acela care va dori să studieze îndelung şi sistematic utopia. Poate nu se va pierde din vedere că, pe lângă ambiţiile mele hermeneutice, informaţia vehiculată de această carte face parte şi dintr-o strategie endemică în cultura română: colportajul (de multe ori, a trimite sec la o pagină, fără a reproduce şi vreun citat mai elocvent, însemna a ignora proverbiala raritate a surselor accesibile în biblioteci româneşti).

Nu am intervenit în manuscris. De aceea, referinţele bibliografice nu sunt aduse ia zi, iar bibliografiile nu au fost refăcute. Viitoarele mele cărţi, care sper să apară printr-un proces editorial firesc, vor încerca să pună la lucru achiziţiile internaţionale ale anilor din urmă, cu atât mai mult cu cât şi câţiva români (între care Vladimir

Tismăneanu, cu excelenta sa lucrare din 1988, *The Poverty of Utopia*) au contribuit's rios la îmbogăţirea studiului utopiei.

Înainte de a încheia nota liminară, mă gândesc o clipă, cu gratitudine, la mulţimea celor care au făcut posibilă activitatea intelectuală aflată la originea cărţii de acum şi a altor scrieri. Practic, fiecare carte pe care am putut-o găsi a ajuns la mine printr-un prieten. Mai mult: confruntat cu greutăţi apreciabile, am simţit din plin solidaritatea umană şi intelectuală a câtorva prieteni devotaţi şi îngăduitori, căldura familiei, deschiderea generoasă a unor mari intelectuali. Dacă am reuşit, când şi când, să ajung la vreun rând lizibil, e datorită lor; dacă nu am reuşit, vina este în întregime a mea. Din astfel de pricini, precum şi pentru a nu jena marea lor delicateţe, vreau să rămân singurul om care cunoaşte lunga listă completă a celor care m-au susţinut, influenţat, transformat, instruit, sfătuit, înţeles, iertat.

Ianuarie 1990

POTECI SPRE NICĂIERI O iniţiere în utopologie

1. *Le înot et la chose*. Într-o epocă fericită a culturii, titlurile cărţilor puteau funcţiona şi ca rezumate. Bumerangul acestei duble întrebuinţări nu se întorsese încă împotriva autorului: dacă cititorul de azi s-ar declara mulţumit, în râvna pripită a propriei culturalizări, doar cu lectura titlului-*digest*, semenul său din timpuri trecute, fără complexele revoluţiei informaţionale, se aşternea în tihnă pe citit tomul în care titlul aruncase promiţătoare sonde.

Un astfel de titlu purta opera sub semnul căreia se aşază şi rândurile ce urmează: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae stătu, deque nova Insula Utopia authore clarissimo viro Thoma Moro inclytaie civitatis Londinensis cive vicecomite cura M. Petri Aegidii Antverpiensis, arte Theodorici Martini Alustensis, Typo-graphi almae Lovanensium Academiae nune primum aceura-tissinii editus*. Cum însă titlurile prea lungi puneau probleme şi umaniştilor din 1516 – anul apariţiei –, ei au reţinut şi au transmis posterităţii un singur cuvânt, care avea să facă o remarcabilă carieră: *Utopia*.

Într-un volum din 1966, *Problèmes de lingvistique générale*, Emile Benveniste scria că toată istoria gândirii moderne şi principalele realizări ale culturii occidentale sunt legate de crearea şi folosirea câtorva zeci de cuvinte esenţiale. Remarca distona cu unanimitatea structuralistă a epocii, aducând aminte mai degrabă de o anumită

tradiţie istoriografică. De altfel, studiul în care Benveniste făcea observaţia de mai sus apăruse iniţial într-un volum colectiv din 1953, un omagiu adus personalităţii lui Lucien Febvre. Corifeul de la *Annales* ceruse încă de prin 1911, în numeroase articole şi studii, abordarea sistematică a genezei şi evoluţiei celor mai semnificativi termeni ai vocabularului. Potrivit lui Lucien Febvre, trecutul acestor cuvinte – pe care nu le credea mai multe de zecenu e un „*gibier d'erudit*", ci un „*gibier d'historien*" *1*…

Consecvent cu afirmaţia de principiu, el dădea, între altele, volumul colectiv *Civilisation*, *le mot et l'idee*, la începutul căruia lansase această imagine cinegetică a semanticii. La rândul său, Marc Bloch se interesa de metodele lingvisticii: *Apologie pour l'histoire* include un elogiu al semanticii istorice – ilustrată, după opinia sa, de mari istorici ai secolului al XIX-lea, ca Fustei de Coulanges –, iar *la société feodale* (1939) se deschide cu o „biografie" a cuvintelor *feodal* şi *feodalite*. Promiţătoarele rezultate ale cercetărilor întreprinse de Lucien Febvre şi Marc Bloch au intrat din păcate în penumbră curând după publicare. Chiar Lucien Febvre, puţin după apariţia lucrării din 1930, scria în *Annales* că istoria cuvintelor „est proprement impossible a connaître et a reconstituer, sinon au prix d'efforts disproportionnes avec le rezultat". 2 Scepticismul maestrului, justificat *après coup* de triumful sincroniei în ştiinţele umane (după modelul noii lingvistici), a amânat enorm evoluţia unei orientări metodologice remarcabile. În 1971, direcţia era aproape uitată, astfel încât Georges Gusdorf putea lansa un vechi adevăr ca proaspătă butadă: „Les problèmes de vocabulaire sont beaucoup trop sérieux pour être abandonnes à la competence des seuls lingvistes". 3 Doi ani mai târziu, o teză de doctorat franceză relansa discuţia istoriei cuvintelor; noile exigenţe metodologice, necesităţile unei raportări polemice la teoriile lingvistice în vogă, refluxul istoriografiei evenimenţiale şi redescoperirea mentalităţilor de către generaţiile mai noi îl conduceau pe autor, Philippe Beneton, la o poziţie demnă de atenţie: „Il ne s-agit donc pas de raconter l'histoire des idées par l'histoire des mots, mais seulement de mettre en lumière l'apport de cette dernière à l'histoire de la pensée […]".

Chiar restrângându-mă la o singură limbă („et comment's y resoudre? car quoi de plus voyageur, quoi de plus sensibile aux influences cu'un moţ?" 5), o limbă pe care ar trebui s-o aleg cu riscul de a sărăci analiza, mi-ar fi imposibil să fac aici, oricât aş vrea, istoria

cuvântului *utopie*. În locul unei istorii, trebuie să mă resemnez la câteva momente disparate, cu speranţa de a putea surprinde şi fixa ceva din alunecoasa esenţă a utopiei.

Pentru *intelligentsia* latinizantă a Europei secolului al XVI-lea, cuvântul *utopia*, chiar detaşat de o operă pe care o denumea, putea deveni subiectul unor pătimaşe incursiuni prin arcanele etimologiei. Morus, creând termenul, urma o modă a calambururilor poliglote 6 care desfătau cercurile

II

cunoscătorilor de elină şi latină. Cu mult timp înaintea apariţiei cărţii sale, el şi Erasmus se referiseră în corespondenţă la *Nusquarna nostru* (de la adverbul latin pentru „nicăieri"), iar un alt prieten, umanistul francez Guillaume Bude, îi scria lui Morus ca să-l felicite pentru *Udepotia* (de la adverbul grecesc „niciodată"). Pronunţat latineşte, cuvântul *utopia* părea un fel de avatar al sintagmei eleate *topos atopos*, fiind format dintr-un derivat de la *topos*, „loc", prin adăugirea prefixului *ou* –, o particulă cu sens general negativ. *Outopia* însemna prin urmare „locul care nu există". Semnificaţia era clară, iar noul cuvânt, cu tot aspectul său de barbarism (purişti ca Brixius nu au întârziat să-l atace), putea fi adoptat până la urmă de latina umanistă, care se mai îmbogăţise şi cu alte formulări, încă mai puţin fericite. Numai că sobrul cancelar englez, care a ales martiriul şi avea să fie sanctificat (abia în secolul nostru), era în fond tot un „vesel umanist": speculând pronunţia engleză a numelui insulei perfecte, Morus implica un alt prefix grecesc, *eu* –, care conota atribute pozitive, de la „bun" până la „ideal", „prosper", „perfect". Poetul laureat al insulei Utopia scria pe bună dreptate în eulogia ataşată cărţii lui Morus: „De aceea nu Utopia, ci mai degrabă numele meu e cu adevărat Eutopia". Aşadar, spunând pur şi simplu *utopia*, trebuie să păstrăm în minte etimologia programatic ambiguă a termenului, care spune singur că locurile fericite au totuşi un cusur: nu există. Cedând vocaţiei sale de *punsler*, mai mult ca sigur cu gândul la ceilalţi „veseli umanişti" cărora le era destinată în primul rând *Utopia*, Morus şi-a presărat paginile cu numeroase alte nume ironic-ambigue: *Anhydris*, „(râul) fără apă", *Alaopoliţii*, „(cetăţenii) fără cetate", *Ademus*, „(prinţul) fără popor", *Achorienii*, „(oamenii) fără ţară" etc. Obstinaţia autorului de a fabrica neologisme înşelătoare i-a făcut pe unii să considere că opera sa nici nu intenţiona, cum s-a spus în genere, să declanşeze schimbarea

social-politică, fiind un simpatic joc de societate iniţiat de dragul jucăuşilor cărturari. Interpretarea, ca toate cele care exaltă un singur nivel al textelor utopice, reducând pluralitatea lor semantică şi hermeneutică de dragul unei demonstraţii, este probabil eronată. Cu toate acestea, intenţia lui Morus de a scrie, printre altele, un fel de *Tlon*, *Uqbar*, *Orbis Tertius* din textul căreia să facă semn iniţiaţilor, nu este de respins *a priori*. Ca ultimă remarcă asupra ambiguităţii cuvântului *utopia*, adaug că numele altor societăţi perfecte au decurs mai ales din sensul dat de prefixul *ou* (de exemplu: *Noland* de Samuel Hartlib, *Erewhon*, prin palindrom anagramat, de Samuel Butler, *Nowhere*, de William Morris; în limba franceză există numeroase călătorii „au pays de nulle part"); prefixul *eu*a prezidat în general spiritul în care au fost descrise comunităţile ideale.

Destinul cuvântului *utopie* s-a conturat mai apoi prin raportarea la conţinutul operei lui Morus, un adevărat *best-seller* al tuturor timpurilor, reeditat şi tradus foarte frecvent: traducerea germană a apărut în 1524, cea italiană în 1548, cea engleză în 1551, cea olandeză în 1533. Numai până în 1750, pe lângă 25 de reproduceri ale textului latin, au mai apărut vreo treizeci de traduceri în engleză, franceză, olandeză, italiană, spaniolă. Dezvoltarea tiparului a contribuit în măsură decisivă la circulaţia cărţii, suficient de mare pentru a impune numele insulei închipuite de Thomas Morus ca substantiv comun. Devenind nume generic, *utopia* şi-a lărgit substanţial conţinutul semantic, dar polisemia a avut ca efect principal pierderea preciziei, ambiguizarea mai accentuată a termenului.7

Răsfoind dicţionarele, evoluţia sensurilor cuvântului *utopie* apare cu mai multă precizie, tot aşa cum consultarea istoriilor literare aduce amănunte noi. Rabelais folosea încă, în 1532, numai sensul originar („ţinutul imaginar descris de Morus"): Gargantua trimite o scrisoare „din Utopia" (cartea a II-a, cap. 8), iar dispozii jefuiesc Utopia şi asediază oraşul Amauroţilor (cartea a II-a, cap. 23). Spre finele secolului al XVI-lea, accepţiile cuvântului se înmulţesc. Sir Philip Sidney, în *Defence of Poésie* (1595), consideră utopia o formă retorică şi o modalitate de cunoaştere, punând-o, împreună cu poezia, mai presus de filosofie şi istorie în dirijarea oamenilor spre virtute.8 Mai mult decât atât, poezia şi utopia aveau aceeaşi definiţie: „a speaking *Picture*, with this end to teach or deiight".9 Câţiva ani mai târziu, în 1597 sau la începutul lui 1598, John Donne (descendent al lui Morus)

foloseşte adjectivul „utopian" într-o scrisoare în versuri către Sir Henry Wotton.10

De-a lungul secolului al XVII-lea, cuvântul şi-a sporit în continuare circulaţia şi sensurile: *The Oxford English Dictionary* înregistrează pentru 1610 transformarea în substantiv comun („Any imaginary, indefinitely remote region, country, locality"); marii scriitori, cum ar fi Shakespeare şi Cervantes, fac aluzie la clişeele utopiei şi chiar interpolează episoade utopice (*The Tempest*, de pildă J; treptat, de la numele operei lui Morus, *utopia* se extinde la un întreg gen literar, fiindcă epoca abundă în scrieri după tipicul: naufragiu sau debarcare întâmplătoare pe ţărmul unei societăţi ideale, întoarcere în Europa şi descriere. Toate aceste producţii pot fi denumite utopii, dar ele încep să capete şi alte nume: *voyages imaginairesi extraordinaires*, *reves*, *codes*, *robinsonades*. Pe de altă parte, de la genul literar, eticheta se extinde şi mai mult, cuprinzând programele politice vizând orânduiri ideale (ca utopia pansofistă: Campanella, Andreae, Bruno, Bacon, Leibniz, Comenius şi discipolii, puritanii englezi, Vairasse etc.) şi nenumăratele *proiecte*, atât de in spiritul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Graniţa dintre domeniile denumite în bloc *utopii* sau calificate drept *utopice* devine tot mai nelămurită, iar accepţia peiorativă tinde să se impună: mai cu seamă în domeniul social-politic, „utopie" începe să fie sinonim cu „himeră" (a se vedea şi dicţionarul lui Littre din secolul al XIX-lea), adjectivul „utopic" începe să implice „nerealist", „iluzoriu" şi chiar „imposibil". Periodicul literar al lui Grimm şi Meister califică dispreţuitor drept *espece d'utopie* numeroasele scrieri care imitau *Utopia* lui Morus. Paralel cu această resemantizare, limitele geogra-face ale utopiei explodează: începând chiar cu utopia creştină pansofistă şi continuând cu Morelly, Dom Deschamps, Restii de la Bretonne şi Condorcet, proiectele utopice angajează lumea întreagă.

În secolul al XVIII-lea, marile dicţionare nu ocolesc utopia. Dacă în prestigioasă *Encyclopédie* nu există un articol pe această temă, *Dictionnaire de VAcademie* are din 1762 o referinţă la „utopie", iar din 1795 cuprinde şi definiţia: „*Utopie* se dit en general d'un plan d'un gouvernement imaginaire ou tout est regie pour le bonheur commun. Exemple: *Chaque reveur imagine une utopie*". Legătura dintre vis şi utopie, critică deschisă în mai toate instanţele, va deveni curentă, consecinţă a unei atitudini raţionaliste care împinge utopia în domeniile himericului, irealuui, obsesiei, chiar nebuniei.11 Alte

dicţionare stabilesc şi coordonatele tradiţiei utopiei ca gen literar, prin referire la tradiţia milenară a proiectelor unor cetăţi perfecte: „Utopie – region qui n existe nulle part; un pays imaginaire. Le mot *utopie* (titre d'un ouvrage) se dit quelquefois figurement du plan d'un gouvernement imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon." (*Dictionnaire de Trevcux 11*). La sfârşitul secolului al XVIII-lea, a spune despre o lucrare că e o utopie era cam la fel de jignitor pentru autor ca şi

a spune despre el că e „visător" (Brissot apără în 1782 de acest calificativ pe Morus): Rousseau se apără în scrisori de cei care îi pun în sarcină crearea de utopii şi, la rândul său, îi scrie lui Mirabeau-tatăl pentru a-i spune că sistemul acestuia era „foarte bun pentru oamenii utopiei", dar nu făcea două parale pentru „copiii lui Adam".12 în fine, pentru a nu extinde prea mult istoria cuvântului, să notăm că Leibniz, în *Essais de theodicee*, a criticat până şi principala glorie a genului utopic, aceea de a imagina societăţi fără defecte, din punctul de vedere al unuia care considera că, în orice caz, ficţiunea nu poate fi mai seducătoare decât realitatea: trăim în cea mai bună dintre lumile posibile.13

În secolul al XIX-lea, limba franceză avea o întreagă familie a cuvântului de care mă ocup: „utopie", „utopique", „utopiste", „utopiens". Mai puţin folosit, exista şi verbul „utopier", mai mult la diateza reflexivă, apărut în prefaţa traducătorului *Utopiei* lui Morus din 1730, Guetideville: lumea noastră „ne's utopiera jamais", regreta el. Louis-Sebas-tien Mercier, autorul utopiei *l'an 2440*, a fabricat chiar un sinonim ai verbului inventat de Gueudeville, „fictionner", definindu-l astfel: „Ce n'est pas narrer, conter, fabuliser. C'est imaginer des caracteres moraux et politiques pour faire passer des verités essentielles à l'ordre social". 14 Aşadar, utopia devine pentru Mercier o modalitate de a „deghiza estetic" programele de reformă socială. E o opinie familiară secolului al XIX-lea: Étienne Cabet scrie *Voyage en Icarie* (1839) alegând intenţionat forma de călătorie imaginară pentru a face să-i treacă ideile; cel care a dus, potrivit unor exegeţi, la apogeul său delirant deghizarea estetică este Fourier. Lista sinonimelor se îmbogăţeşte cu multe altele: germanii folosesc şi astăzi substantivul *Staastroman*, iar franceza *Encyclopédie methodique*. *Economie politique et diplomaiique* (vol. IV, 1784) vorbeşte de *romans politiques*, „lucrări

care au ca scop de a prezenta un sistem de perfecţiune aplicabil oamenilor aşa cum ar trebui să fie şi nu aşa cum sunt, lucrare unde nu se descoperă perspectiva fericirii decât într-o depărtare inaccesibilă". 15 Diversele alte etichete ale unor subtipuri de utopie, care denumesc în ultimă analiză tot utopia – în ansamblul ei –, au fost puse în circulaţie de exegeză în secolul nostru: „antiutopie", „utopie negativă", „utopie satirică", „contrautopie", „utopie neagră", „distopie" etc. – diferenţele dintre ele sunt considerabil mai mici decât frapantele lor apropieri.

Tot în spiritul întregului gen, Charles Renouvier a creat termenul *uchronie*, pentru a denumi „utopia în istorie" (1857) – v. *infra* „Homo euchronicus" –, iar Abraham H. Mas-low a propus termenul *eupsychia* pentru acea stare mentală ideală care poate fi atinsă de subiect independent de condiţiile exterioare – v. *infra* analiza utopiei interioare. Prompţi, germanii au găsit pentru ucronii un substantiv restrictiv (exclude orice modificări ale istoriei care nu privesc viitorul), *Zukunftstroman* as – un cuvânt mai potrivit pentru literatura de anticipaţie.

Cât despre dicţionarele contemporane, ele nu fac altceva decât să colporteze, în forme sintetice, semnificaţiile înregistrate până acum: 1. numele lucrării lui Thomas Morus; 2. numele insulei cu pricina; 3. proiect (himeric) al unei orânduiri ideale; 4. gen literar care include asemenea proiecte (în formă romanescă). Familia de cuvinte preia, la rândul ei, sensurile discutate, tinzând să accentueze conotaţiile peiorative şi să le impună ca sens principal.

2. *Definiţiile utopiei*. Sumarul exerciţiu de semantică istorică abia încheiat reclamă precizări metodologice suplimentare. Ele pot fi inspirate din semantica anglo-saxonă, din istoria ideilor, din logică, aproape din întreaga tradiţie a filosofiei analitice. Astfel, pentru Arthur O. Lovejoy (ca şi pentru Leo Spitzer ori H. Gotthard), identificarea ocurenţelor unui anumit termen trebuie completată cu o analiză a sensurilor acestuia, care pot varia sensibil în cadrul aceleiaşi epoci, uneori chiar în ansamblul scrierilor unui singur autor – istoricul limbii şi al ideilor devine în consecinţă hermeneut: „But since the word [...] is one and the ideas it may express are prodigiously numerous and various, it is, for the historian, often a task of difficulty and delicacy to determine what, în a given writing or passage, the idea behind the word is". 17 Autorii preţuiţi pentru rigoare folosesc – şi pe aceeaşi

pagină! – acelaşi termen în accepţiuni foarte diferite, iar interpretările unor pasaje sau opere trebuie să se bazeze în consecinţă pe o sinonimie convenţională. Sinonimia nu poate fi niciodată perfectă, se ştie, dar postularea ei este condiţia necesară a posibilităţii de a con trola discursul interpretativ. Altminteri, tot operând disocieri, sensul principal şi operaţional al termenului este erodat de conotaţii, iar analiza sfârşeşte ca beţie a hiperpreciziei. 18 Din punctul de vedere al filosofiei analitice, e imposibil ca interpretările să fie vreodată precise, deoarece interpretul îşi poate depăşi în rigoare autorul, poate transcende – şi deci trăda – intenţiile acestuia (aşa-numita *definiteness of intention*).

Trecând de la semantica logică pe teritoriul logicii şi metodologiei, descoperim că nici încercarea de a ajunge la definiţii riguroase (cu jindul de a face din utopologie o *strenge Wissenschaft*) nu este lipsită de capcane. Dacă folosim mai vechea distincţie dintre definiţiile *explicite* şi cele *în uz* (primele fiind cele din dicţionare, celelalte fiind obţinute prin filosof are), ajungem să observăm, cu A.J. Ayer, că procesul definirii în tradiţie aristotelică, *per genus et differenţiam*, conduce totdeauna la definiţii explicite, care, cum vom vedea, nu îl avansează prea mult pe utopolog. Definiţia *în uz* depăşeşte impasul sinonimiei, arătând cum propoziţiile în care un simbol intervine semnificativ pot fi traduse în propoziţii echivalente, care să nu conţină nici ceea ce trebuie definit (*definiendum*), nici vreunul din sinonimele sale. 19 Dacă. mergem mai direct la distincţiile lui Aristotel, reamintindu-ne că el deosebea definiţiile *nominale* (referitoare la semne) de cele *reale* (referitoare la lucruri), vom admite, cu Bochenski, că utopologul are de formulat o definiţie reală. Mai restrictiv, el se va opri la primul din cele patru tipuri de definiţii reale înregistrate de Bochenski, căutând să precizeze *esenţa* utopiei, dar va cocheta şi cu tipul al doilea – caracterizarea obiectului prin cauză, prin origine (genetic). 22 Lucrurile nu devin perfect clare nici aşa, deoarece există aproape tot atâtea concepţii asupra utopiei câţi cercetători; aceştia văd fatalmente diferit trăsăturile definitorii ale utopiei, iar proprietăţile accidentale, contingente, ecranează frecvent esenţa, dacă nu cumva i se substituie (fără ca definiţia să fie prin aceasta mai puţin reală). Astfel încât un autor cu discernământ onorabil, Raymond Trousson, atunci când vorbeşte despre „1 «essence» commune a toutes les utopies", se opreşte la nivelul cel mai general, crezând că află esenţa inefabilă în

demersul intelectual, în mecanismul gândirii care conduce la construcţia universului paralel (utopia este înţeleasă şi aşa). 21 Nu e greu de observat că o asemenea definiţie este valabilă şi pentru alte tipuri de univers paralel

(cele psihotice, între ele) şi nu precizează determinările obiectului său.

Cetatea ideală este un *definiendum* evanescent; aproape fiecare *definiens* (implicit sau exprimat memorabil de un condei norocos) din imensa antologie adunată în câteva secole ar putea, la rigoare, refuza pe celelalte. Practic, cele mai ambiţioase încercări de a defini utopia sfârşesc prin a se adăuga pur şi simplu amintitei antologii. O vom regăsi în continuare: o antologie prea puţin sistematică, dai pe cât posibil epurată de repetiţii nesemnificative, lungimi şi obscurităţi. Anticipând asupra singurei concluzii posibile, s-ar putea spune că impasul studiilor asupra utopiei nu atârnă de absenţa definiţiilor, ci de excesiva lor prezenţă. Pe de altă parte, ar fi hazardat să se reţină o singură definiţie; deşi cele mai uşor de acceptat vor fi găsite mai către sfârşit (accepţiile cele mai generale şi mai abstracte), despre toate formulările ce urmează s-au scris critici necruţătoare. *Cest a prendre ou a laisser*, iată singura trăsătură comună a definiţiilor utopiei. Sau, cu vorbele scandalosului epistemolog Paul K. Feyerabend, *anything goes*: fiecare orientare interpretativă are valabilitatea ei parţială, fiecare definiţie bine articulată are pertinenţa ei. Totul depinde de acel decupa epistemologic pe care orice autor îl face, de sistemul de referinţă. Fiindcă nu se poate vorbi de *utopie*, ci de *utopi*.22

Dacă după consideraţiile de mai sus o minimă sistematizare rămâne utilă – ca etapă premergătoare definitivării-unei tipologii –, ea va rezulta negreşit dintr-un paralelism facil cu istoria termenului: începând prin a fi o carte, utopia a devenit succesiv gen, program, concepţie, credinţă. 23

Utopia ca gen literar. Cu un reducţionism automat, utopia este frecvent considerată gen literar, deşi prima impresie a cercetătorului este că are de-a face „nu ca un gen literar, ci cu o literatură paralelă, în care există echivalentele tuturor speciilor realiste sau neorealiste din literatura *main-stream*". 24 într-adevăr, dacă romanul e forma cea mai folosită pentru a colporta ideile şi fantasmele cetăţii ideale, nu lipsesc poeme utopice (mai întinse ori mai scurte), nuvele, povestiri, piese de teatru. Pentru a nu mai aminti de nenumăratele modalităţi specifice,

de la platforma politică la proiectul de reformă.

Dacă Sir Philip Sidncy definea simultan ca *speaking picture* utopia şi poezia, astăzi prima este considerată în general un „avatar du genre romanesque". 25 Se pleacă astfel de la binecunoscutul principiu comparatist al monogenezei.

potrivit căruia se constituie un întreg gen literar prin raportare la o operă anume, de la un *Urmodell* – în situaţia în care există *Utopia* lui Morus, nimic mai simplu. Termenul *Staastroman*, lansat de Robert von Mohl pe la mijlocul secolului trecut, ilustrează tocmai această concepţie. 28 în spaţiul cultural german, accepţia era previzibilă de la prima dizertaţie consacrată subiectului, de către H. von Ahlefeldt (Kiel, 1704), intitulată sugestiv *Disputatio philosophica de fictis rebuspublicis*... Acelaşi sens era cunoscut în Italia din 1557, când Francesco Sansovino, în *Del governo dei regni e delle republicile cosi antiche come moderne*, definea utopia ca *piaccevolissime fittione*.

Pentru Alexandre Ciorănescu, utopia este un gen literar cu reguli rigide (de unde monotonia, stereotipia producţiilor discutate), în care imaginaţia se ascunde ipocrit îndărătul raţionamentului pentru a-l conduce mai autoritar, iar încărcătura ideologică influenţează covârşitor structurile literare. Sintetizând definiţiile de până la el, Ciorănescu scrie: „utopia este descrierea literară individualizată a unei societăţi imaginare, organizată pe baze care implică o critică subiacentă a societăţii reale". 27 De fapt, sinteza este o versiune ceva mai îngrijită a aproape tuturor definiţiilor utopiei ca roman – simpla alăturare a accepţiei înregistrate de amintitul Dictionnaire *philosophique* o demonstrează: „une description concrete et detaillee (parfois menie sous forme de roman)". Preocuparea aproape exclusivă pentru descriere nu este fără urmări asupra lizibilităţii şi chiar literarităţii utopiilor; structural, utopia refuză aproape toate libertăţile şi artificiile romaneşti, tinzind monoton spre procedeele literaturii didactice. S-ar putea spune că mai toate romanele ale căror paradigme s-au definitivat în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au fost dintru început sortite stereotipiei: cine a citit o utopie le-a citit pe toate, cine a citit un roman picaresc, asemenea. *Utopia* lui Morus, *Nova Atlantis*, *Chris-iianopolis*, *Civitas Solis*, *De Etidaemonensium Respubliva* – iată bibliografia strict necesară (dar şi suficientă) a utopiei clasice. Pentru romanul picaresc, seria similară ar fi *Lazarillo de Tormes*, *Guzman de Aflarăche*, *Courasche*, *Jucundus Ju-cundissimus*, *Schelmuffsky* (dacă nu

cumva *Don Quijole*, ca şi *Utopia*, ar fi edificatoare, prin calităţile lor paradigmatice). Pentru romanul pastoral, *Arcadia* lui Ss. nnazaro sau *Astree*, a lui Honore d'Urfe, au însuşiri la fel de bune ca prototipuri literare. Predilecţia barocă pentru manierism şi *ars combinatoria*, care procură semioticianului de azi satisfacţia de a *şti* precis, fără a citi neapărat, totul despre toată literatura epocii, lasă doar naivilor şi fanilor bucuria lecturii, *le plaisir du texte*.

Acţiunea îşi găseşte cu greu loc în schema constructivă a utopiilor. În absenţa unui conflict veritabil, nici personajele nu „trăiesc", nu au consistenţă, nu evoluează – starea civilă este concurată cu armele statisticii şi ale geometriei: eroii sunt în general simple funcţii edificate raţional, fără identitate, asemeni celor din alegorii. Între generalitatea searbădă a purei teorii şi stereotipa virtualitate exemplară a utopiei, distanţele sunt uneori insesizabile. 28 Şi astăzi, după secole de literatură utopică, producţiile standard ale genului (dacă alegem, din motive practice, să vorbim de un gen) sunt tot călătorii fictive de gradul al doilea. Aceste călătorii fictive îşi au originea şi sfârşitul în cadrul unei călătorii fictive de gradul întâi („realistă") sau care speculează efectul de real al verosimilului geografic. Cam acestea sunt concluziile lui Alexandre Ciorănescu, spre finele lucrării amintite (pp. 184 – 185). Bineînţeles, nu călătoria sau peripeţiile ei sunt importante pentru intenţiile utopistului, ci descrierea funcţionării unei societăţi ideale – aşa deosebim utopia de genul înrudit, *voyage extraordinaire*, modalitatea literară care a transmis idealurile utopice noului public ajuns la cuvântul tipărit în secolul al XVIII-lea. Aceste *voyages extraordinaires*, care uneori includ episoade utopice *à la* Morus, pot fi adăugate – exact din acest motiv – largii categorii a literaturii de conjectură raţională, CORA, aşa cum sugerează Pierre Versins. 29

În studiul „Varieties of Literary Utopias" 3°, Northrop Frye scrie că genul utopic are două calităţi tipice, aproape invariabile, decurgând din procedura construirii utopiei:! comportamentul societăţii este descris *ritual* (cineva, de regulă un narator folosind persoana întâi, este condus prin tărâmul utopic de un ghid care se identifică integral cu societatea sa; povestea devine un dialog socratic, în care naratorul pune întrebări sau formulează obiecţii, iar ghidul răspunde); 2. ritualurile, acte aparent iraţionale, devin *raţionale* după ce li se explică semnificaţia (comportamentul social este prezentat ca fiind motivat

raţional; aşadar, o societate utopică e guvernată de cutuma ritualizată sau de un comportament social prescris, având explicaţie raţională). Potrivit lui Frye, utopiile se împart în două mari categorii, după cum autorii lor urmează pe Morus (şi Platon) în accentuarea structurii legale a societăţii lor, sau pe Bacon în exaltarea puterii tehnologice a societăţii. Prima categorie se apropie de teoria socială şi politică, cea de-a doua se suprapune cu ceea ce astăzi numim *science fiction*. După 1850, arată Frye, temele tehnologice sunt tot mai frecvente în utopii (sunt practic inevitabile), iar modelul utopiei *izolate* (izolarea, chiar şi etimologic, era un prim atribut al utopiei clasice, frecvent localizată într-o insulă) cedează teren în favoarea a două noi tipuri de *romănce*: 1. utopia directă (*the straight utopia*), care vizualizează un stat mondial considerat ideal în mod absolut sau prin comparaţie cu realitatea şi 2. satira sau parodia utopică, modalităţi de prezentare a aceloraşi idealuri prin intermediul descrierii unor societăţi represive sau anarhice. Din prima categorie fac parte, între altele, *Looking Backward*, *Newsform Nowhere*, *A Modern Uto-pia* (Wells practicând de fapt ambele categorii), în a doua putem include cărţi ca *Noi*, *Brave New World*, *1984*. S1 Pentru a ieşi din cercul vicios al metodologiei cercetării genurilor literare (observat încă de Wellek şi Warren: ca să descoperi schema de referinţă, trebuie să studiezi istoria; dar nu putem studia istoria fără a avea deja ideea unei anumite scheme de selecţie), Raymond Trousson ajunge la următoarea definiţie a utopiei: „ne vom propune să vorbim de utopie atunci când, în cadrul unei povestiri (ceea ce exclude tratatele politice), se găseşte descrisă o comunitate (ceea ce exclude robinsonada), organizată după anumite principii politice, economice, morale, restituind complexitatea existenţei sociale (ceea ce exclude vârsta de aur şi arcadia), fie ea prezentată ca ideal de realizat (utopie constructivă) sau ca previziune a unui infern (antiutopia modernă), fie ea situată într-un spaţiu real, imaginar sau în timp, fie ea, în fine, descrisă la capătul unei călătorii imaginare sau nu". 3 a Trousson cunoaşte fundalul extrem de complex şi contradictoriu pe care se profilează genul literar al utopiei, dar optează pentru o perspectivă diacronică pentru a analiza „devenirea unui gen mult mai vechi decât ideologiile care sunt proiectate în el", folosind noţiunea de gen ca pe un „model euristic înzestrat cu o relativă permeabilitate şi care poate, în cursul evoluţiei istorice, împrumuta teme şi procedee de la genurile vecine". Separaţia dintre

utopie şi genurile vecine se operează pe baza unor principii pertinente: vârsta de aur, Cucania sau arcadia se deosebesc prin intenţie (reprezintă un dat şi nu ceva dobândit, individualism anarhic şi nu organizare centripetă, absenţă de structuri sociale şi politice fără raport cu rigiditatea organizării utopiilor), călătoriile extraordinare se deosebesc de utopie prin importanţa acordată peripeţiilor, exotismului, elementelor străine de evocarea unei structuri socio-politice imaginare.33

Din momentul în care acceptăm – fie şi provizoriu – că utopia este un gen literar, la aspectele expuse mai înainte (care ţin mai mult de retorică, poetică şi istorie literară) se cuvin adăugate întrebările unei sociologii a literaturii şi ale unei estetici a receptării. Din păcate, cercetările sunt mai puţin avansate în această privinţă (spre deosebire de receptarea literaturii pastorale, de pildă, atât de bine studiată de romanişti, între care Jauss): nu se cunoaşte mare lucru cu privire la tiraje, număr de ediţii, circulaţie, structura şi reacţiile publicului. Analize aprofundate ale acestor aspecte, în strânsă legătură cu circulaţia generală a cărţii în culturile europene, ar putea lumina impactul real al literaturii utopice, care pare să fi rămas totuşi un discurs savant, prea elevat pentru a fi accesibil „maselor populare". Mai degrabă, întâlnirea dintre discursul utopic şi marele public s-a făcut prin coborârea nivelului până la vulgara stereotipie a târziei colecţii de la Garnier, *Voyages imaginaires*, *romanesques*, *merveilleux*, *allegoriques*, *amusants*, *comiques et critiques*; *suivis des songes*, *des visions et des romans cabalistiques* (1787 – 1789), ultim spasm al imaginarului Vechiului Regim, o *bibliothèque bleue* în iminenţa Revoluţiei (ale cărei dinţii pamflete au refulat, cu febra terorii istoriei, visele compensatorii, iluziile populare). Cum remarcă foarte exact Bronisław Baczko într-un splendid studiu, întâlnirea dintre utopie şi popor „nu se face prin infiltrarea operelor utopice în literatura populară; mai degrabă textele câtorva utopişti – ca *Testament-o* lui Meslier –, graţie experienţei trăite de autor, devin vehicule ale sentimentelor şi mentalităţilor populare". 34 Potrivit marilor bibliografii franceze, s-ar părea că au existat două valuri ale literaturii utopice, unul în anii 1720 – 1730, al doilea în anii 1750 – 1760. Pe de altă parte, anchete specializate au stabilit că în almanahurile populare (lectură aproape unică a noilor cititori din clasele de jos) franţuzeşti din secolele ale XVII-lea şi al XVIII-lea nu e nici urmă de utopii (câteva

pagini din Swift – despre Laputa – e tot ce s-a găsit mai utopic în almanahurile poloneze din secolul al XVIII-lea). Cine citea totuşi utopiile în acele vremuri? Greu de răspuns precis, mai ales că, paralel cu înmulţirea utopiilor, ar fi trebuit să se înregistreze tot mai multe critici la adresa lor – or, presa, enciclopediile, pamfletele aproape că ignoră existenţa discursului utopic. Un cercetător german, W. Krauss, subliniind disproporţia dintre numărul tot mai mare al textelor utopice şi raritatea criticilor, trage concluzia că literatura utopică, necunoscută de critica savantă, îşi găseşte publicul la baza piramidei sociale şi vulgarizează astfel ideile Luminilor. 35 Dar de ce nu se ştie nimic despre presupuşii oameni de rând care frecventau literatura utopică? Asemenea întrebări nu sunt deplasate nici astăzi, când textele utopice clasice apar în tiraje foarte mari, în aproape toate limbile planetei: cu greu s-ar putea susţine că în cercul cititorilor de utopii, cu excepţia intelectualilor şi a unei mici părţi a tineretului studios, ar mai intra alte categorii sociale. De aceea se şi păstrează atât de bine imaginea populară asupra utopiei ca stat ideal, structurat logic şi raţional, asigurând şi permiţând maxima fericire şi maxima libertate, *telos* al istoriei. Prea puţin mai contează că în ultimul secol denotaţia utopiei capătă din ce în ce mai evident conotaţii negative (nu doar peiorative). Pentru a încheia consideraţiile asupra primirii populare a utopiilor, iată cum îşi imaginează Northrop Frye un dialog între un autor de utopii şi un cititor: „Cititorul: Pot vedea că societatea asta s-ar putea să funcţioneze, dar eu n-aş vrea să trăiesc în ea. Scriitorul: Ceea ce vrei să spui e că nu vrei să-ţi deranjezi actualele tale obiceiuri rituale. Utopia mea ar părea altfel pe dinăuntru, unde obiceiurile rituale ar fi curente şi astfel ar purta cu ele mai degrabă un sentiment de libertate, nu de constrângere. Cititorul: Poate e aşa, dar sentimentul meu de libertate chiar acum deriva din faptul că *nu* sunt implicat în societatea ta. Dacă aş fi, ori m-aş simţi constrâns, or aş fi prea inconştient ca să duc o viaţă umană". 36 Dacă discuţia ar continua, crede Frye, cei doi interlocutori ar putea ajunge la un compromis: scriitorul şi-ar putea da seama că libertatea depinde într-adevăr de un sentiment al constrângerii, iar cititorul ar putea înţelege că o utopie nu trebuie citită doar ca o descriere a statului perfect.

Dialogul imaginat de Northrop Frye mai ridică un semn de întrebare cu privire la înţelegerea utopiei ca gen literar: de ce trebuie neapărat ca utopia să ţie un avatar al genului romanesc? Genul

dramatic nu s-ar preta la tel de binetrans. mi terii ideilor utopice?

Dintre cercetătorii de oarecare calibru, doar Darko Suvin raportează utopia la genul dramatic. El observă că utopia, „ca şi *i* lumea noastră», e o scenă pentru *dramatis personae* şi acţiuni; metafora autorului ca păpuşar (regizor), niciodată prea departe de metafora autorului ca pictor (scenograf), a venit aici mai aproape de suprafaţă. O asemenea metaforă dramatică, legată cum este de toposul «a.11 the world's a stage», este potenţial mult mai fructuoasă – deoarece teatrul fuzionează pictura şi literatura, artele temporale şi spaţiale – şi foarte potrivită pentru această formă dialogică. Din păcate, nu a fost, după ştiinţa mea, luată în serios în definirea utopiilor". 37 Mai departe, Suvin aplică utopiei o grilă de lectură inspirată de celebra carte a lui Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (New York, 1957): utopia este invariabil un cadru-în-cadru, prin urmare tehnicile analizei teatrului-în-teatru (*play-within-the play*) pot fi folosite profitabil în lectura critică a utopiilor; „utopia trebuie să aibă o *strategie dramatică* implicită sau explicită". 38 Este o idee care se regăseşte la Edward Surtz, S.J., unul dintre editorii operelor complete ale lui Morus, care distinge în *Utopia* o structură dramatică tripartită. S9

Voi încerca în continuare să conturez o paradigmă dramatică mai cuprinzătoare a utopiei, care să poată integra elemente din psihosociologie (G.H. Mead), antipsihiatrie (Er-ving Goffman), sociologie (Ralf Dahrendorf) şi estetica receptării (Hans Robert Jauss). Pentru această paradigmă dramatică, o reexaminare a conceptelor de rol şi scenariu este strict necesară; interpretarea dată mai apoi utopiei va profita de pe urma rememorării unor informaţii de mare circulaţie.

Cu o istorie care începe cel puţin de la Platon 4 o, analogia teatru-societate a avut o perioadă medievală înfloritoare (*topos-ul theatrum mundi*, analizat de Ernst Robert Curtius şi folosit de Ralf Dahrendorf în teoria rolului social din cartea sa *Homo Sociologicus*), a putut inspira lui Hegel o filosofie a istoriei (*Marionettentheorie*), pentru a cunoaşte în epoca modernă o circulaţie aproape supărătoare – în varianta lui Shakespeare, este una dintre puţinele expresii englezeşti folosite de cei care ignoră engleza. În cadrul teoriei interacţiunii simbolice elaborate de G.H. Mead, conceptul de rol a început să devină ceea ce este astăzi, prin introducerea ideii că rolul social se învaţă în relaţiile interpersonale (prin raportarea la „the generalizând other"). Importanţa alterităţii pentru intrarea individului

în rol a fost folosită de J.L. Moreno în iniţierea unei tehnici psihoterapeutice, *psihodrama*, în cursul căreia pacientul are de jucat un rol în înscenarea dramatică a unor situaţii date, ajungând astfel la *self-realization*. De la cele de mai sus, Erving Goffman (în *The Presentation of Self în Everyday Life*, 1956J a teoretizat alte două concepte esenţiale: *distanţa de rol* şi *conflictul de rol*. La Goffman, distanţa de rol este măsura în care individul poate să se elibereze de constrângerile rolului său şi să exploateze posibilităţile de improvizaţie pentru a transcende conduita prescrisă; conflictul de rol apare atunci când individul este nevoit să joace simultan două sau mai multe roluri, de regulă ireconciliabile (o variantă literară protocronică ar fi conflictul dintre datorie şi pasiune: regele este şi părinte, sora este şi cetăţean etc). Teoria lui Goffman, deopotrivă cuprinzătoare, accesibilă şi vulnerabilă (între alţii, behavioriştii i-au demonstrat inanitatea), a repus în circulaţie de in assă, cu un plus de prestigiu intelectual, străvechea viziune a omului ca fiinţă esenţialmente histrionică. A fost inevitabil ca jurnaliştii şi clasele mijlocii să abuzeze – din raţiuni care merg de la cinism până la moftul „savant" – de *rol*, *scenariu*, *scenă*, *regie*, *actorie* ş.c.l. Termenul *scenariu*, ca să ne oprim doar la unul, a devenit o rezistentă obsesie în sociologie, viitorologie, planificare economico-socială.

Hans Robert Jauss scrie câteva din paginile sale excelente atunci când abordează chestiunea paradigmei dramatice a lumii. El este plin de ironie la adresa colegilor sociologi: pe de o parte, aceştia ar ignora predeterminarea estetică a toos-ului în chestiune; pe de altă parte, deşi mai recent modelul dramatic a fost ameliorat, el nu este atemporal, ci depinde clar de istoria teatrului – Dahrendorf, cum am mai spus, presupune *theatrum mundi*, iar Goffman speculează pe baza scenei stereoscopice a dramei naturaliste. 41

Aşa cum este ea înregistrată de istorie, seria societăţilor umane justifică rezervele lui jauss faţă de teoria lui Dahrendorf. Orice *homo sociologicus* în carne şi oase desfide, prin insondabila, imprevizibila sa alcătuire, multipla idealizare prin care Ralf Dahrendorf transferă în viaţă structurile din *theatrum mundi*. Este însă surprinzător câtă valabilitate au ideile lui Dahrendorf pentru analiza utopiei, tocmai pentru că utopia, ca şi *theatrum mundi*, este o idealizare a universului practic, istoriceşte determinat. Acolo unde *homo sociologicus* eşuează ca model, se profilează *homo utopicus*. În Marele Teatru al Lumii, ca şi

în utopie, o perspectivă escatologică declarată structurează rigid, în numele unei coerenţe fără greş, acţiunile personajelor; tot aşa cum lumea scenei este ermetică şi dă iluzia unei „ordini perfecte, ierarhizate pe roluri", utopia este un teritoriu autosuficient, liber de determinări externe şi perfect controlat; în fine, ca în *Grosses Welttheater*, unde „comportamentul liber, imprevizibil, al indivizilor, devine previzibil şi transparent pentru spectator, în momentul în care aceştia apar în faţa lui ca *dramatis personae* cu un anumit statut", utopia operează o „reducţie la tipicitate", reducând „determinarea contingenţă a acţiunilor individuale la un sistem controlabil de aşteptări comportamentale prefigurate, care, datorită finalităţii lor, pot fi descifrate precum texte cu indicaţii de regie, ca permanente permutări conflictuale între poziţii şi roluri diferite". 42 Să nu uităm nici că utopia este, prin excelenţă, o proiecţie a unei societăţi statice, controlate, transparente.

Două probleme foarte importante ridicate de Jauss clarifică deosebirea dintre *iheatrum muncii* şi scena socială – acum că am înregistrat cele trei asemănări esenţiale. Prima obiecţie a lui Jauss este că individul are de jucat un singur rol în Marele Teatru al Lumii, în timp ce „sociologia este preocupată să transpună această unitate substanţială dintre rol şi persoană într-un mănunchi al unor diferite segmente integratoare de poziţii şi roluri". 43 Obiecţia lui Jauss este desigur îndreptăţită; utopia ascultă însă de alte legi: ea încearcă să diminueze numărul de roluri pe care trebuie să le asume *homo utopicus*, încercând în acelaşi timp să elimine acele roluri (şi, în planul macrosocial, acele situaţii – să le zicem „scenarii") generatoare de conflict. Mai mult, *homo utopicus* primeşte, în principiu, un singur rol; acesta nu trebuie înţeles altfel decât ca un sistem coerent de funcţii sociale, comportamente şi relaţii, în care persoana privată (chiar şi acel *individuum ineffabile*, devenit domeniu public în cetatea ideală) şi măştile sinelui, deghizările lui *zoon poli-tikon*, fuzionează. Nu vom avea prin urmare un conflict de roluri fragmentare, simplisime şi concurente, ci un continuum: într-o lume din care a fost evacuată opţiunea, tragedia e imposibilă. A doua observaţie formulată de Jauss este şi ea justificată: de ce actorului i se permite să-şi *joace* rolul, iar lui *homo sociologicus* i se cere „seriozitate", adică aderenţă perfectă la rol? Cu alte cuvinte, de ce „omul dedublat" este acceptat din punct de vedere estetic, dar constituie o aberaţie din punct de vedere etic,

sociologic? Paradoxul idealist al cmului dedublat este, o ştim bine, monedă curentă în discuţia comportamentelor sociale: duplicitatea, jocul dublu, discrepanţa ontologică dintre *a fi* şi *a părea* (tocmai că acea *presentation of seif în everyday life* ţine de *a părea*) sunt descurajate de morala comună. În consecinţă, distanţa de rol (care la actori e considerată uneori o premisă a interpretării optime) în viaţa socială e indezirabilă, fiind lotul cabotinilor, demagogilor, mincinoşilor în genere, spionilor şi alienaţilor. 44 În lumile utopice, dedublarea e inacceptabilă. Utopianul este perfect consecvent cu rolul primit, iar distanţa de rol tinde în cazul său spre zero, pentru a atinge valoarea nulă în cazul unui *homo utopicus* cu adevărat fără cusur. Acesta *este* în întregime ceea ce *pare*, ceea ce *trebuie să fie*. Distanţele şi conflictele nu sunt admise. Rămâne posibilitatea paradoxală a unei faze de tranziţie spre cetatea radioasă, în care distanţa de rol (*ket-man-u*, între altele) e principiul de viaţă cel mai prudent. Dacă se face fără cusur, el poate da naştere şi unei satisfacţii (asociabilă doar cu estetica existenţială a lui *vivere per icolosamente*), în orice caz asigură supravieţuirea şi, poate, integrarea, succesul. Astfel, cu exhibarea loialităţii faţă de *theater state* (dacă mi se permite modificarea sensului în care Clifford Geertz a creat sintagma), avem schema societăţii festive, cunoscută din marile analize ale sărbătorii. 5 în aceeaşi ordine de idei, contaminarea estetico-sociologică a paradigmei dramatice indică pentru utopie şi o receptare guvernată de teoria identificărilor formulată de Hans Robert Jauss. 6 Această concepţie, cu toate evidentele sale imperfecţiuni (nu în ultimul rând: distincţia nesatisfăcătoare – fiindcă, în practica analizei de text, confuzia e posibilă – dintre cele cinci tipuri de identificare: asociativă, admirativă, simpatetică, kathartică, ironică), este o combinare ingenioasă a unor surse pline de sugestii – psihanaliza (Freud, mai cu seamă), psihologia socială (George H. Mead), filo-sofia (teoria lui Max Scheler asupra modelelor şi călăuzelor, din *Zur Ethik und Erkenntistehre*, 1933) şi altele. Bineînţeles, nu absolutizez valoarea vreunei teorii a imitaţiei (în cultura noastră, amintirea lui Eugen Lovinescu şi, prin el, a lui Gabriel Tarde, e încă foarte vie). Este însă foarte semnificativ că însuşi Marx a observat prevalenta acţiunii modelelor în câteva mari momente ale istoriei: revoluţia de la 1848, revoluţia europeană a secolului al XIX-lea, în genere, îi apărea ca excesiv de tributară paradigmei revoluţiei de la 1789 *JDer 18*. *Brumar des Louis Bonaparte*). Şi Flaubert,

în *L'E ducation sentimentale*, prezentase cu mare ironie furoarea imitativă a revoluţiei franceze de la 1848: „El, comme chaque personnage se reglait alors sur un modele, l'un co-piant Saint-Just, l'autre Danton, l'autre Marat, lui [Senecal], îi tâchaităeressemblerjâblanqui, lequelimitait Robespierre" 47 Dacă ne amintim că revoluţionarii de la 1789 se identificau cu marile figuri ale republicii romane, iar că revoluţiile central şi est-europene (pentru a lăsa deoparte pe celelalte) urmau modelul celei franceze, eventual într-o sinteză nebuloasă de 1789 şi 1848, cu puţin 1830, cutare experiment utopic poate fi extrem de clar derivat dintr-un model prestigios. Utopia, prin excelenţă, constă exact în eterna reîntoarcere a identicului, în veşnica retrăire detaliată a unui scenariu originar» – de aici, interpretarea utopiei ca mit, la care voi reveni. „Febra wertheriană" din Germania, copierea lui *René* de Chateaubriand în Franţa, modelul romantic dat Angliei de Byron, aderenţa publică a romanului cavaleresc, asociaţia arcadiană inspirată de *Astree*, orice altă asemenea *etate*, cu rădăcini literare, 48 nu sunt foarte departe de tipul de interacţiune estetico-sociologică din cadrul experimentelor utopice: Platonopolis, numeroase comunităţi utopice americane, chiar unele mişcări mai ample, trădează (în cel puţin două sensuri ale cuvântului) modelul livresc. Paradigma dramatică este şi în cazurile acestea evidentă. Prin ea, tensiunile dezordonate şi violente ale istoriei tind să îngheţe în câteva structuri furnizate de ficţiune.

Revenind la discuţia generală a utopiei ca gen literar, trebuie să depăşim seducţiile ei teoretice. Fiindcă altminteri ajungem să ne întrebăm şi aici ce este acela un *text* literar „să-i stabilim acestuia limitele şi statutul, să ne pierdem în hăţişul terminologiei şi disocierilor. Este preferabil să optăm pentru o accepţiune mai cuprinzătoare, mai elastică, de tipul acelora teoretizate de partizanii mo*durilor l*iterare.

Teoria *modurilor* literare este încă departe de a avea impactul pe care l-a avut mereu teoria genurilor; ea nu are nici răspândirea cea mai mare printre teoreticienii literaturii „iar aceştia nu dau semne că ar putea ajunge la consens în chestiunile cardinale. De la Robert Scholes la David Ketterer, dar trecând inevitabil prin Genette, există multe încercări de a clasifica modurile. Ele sunt foarte frecvent improvizate şi uneori puerile (cazul lui Scholes 49), dar sunt o dovadă a dorinţei teoreticienilor literari de a ieşi din cadrul strâmt al genurilor

şi de a găsi categorii care să le înlocuiască. Procesul nu e necunoscut utopologilor: Raymond Ruyer a declarat utopia un „genre faux" (pentru că tinde, în imaginar „la putere, fără o bună tehnică a puterii) şi a propus noţiunea de „mode utopique". Categoria literară e abandonată în favoarea unei form*a meniis. 50*

Excursus: *Utopie şi science fiction*. Pornind din cadrul teoretic al înţelegerii utopiei ca gen literar, voi încerca în continuare o sinteză a opiniilor într-o chestiune litigioasă: raportul dintre utopie şi science fiction. 51

Ca primă etapă, să ne amintim de cuvintele lui Florin Manolescu, citate de mine ceva mai sus: science fiction este mai puţin un gen literar şi mai mult o literatură paralelă, cu genurile şi speciile ei. Ideea circulă mult: într-un foarte modest articol de popularizare, cineva observa că S.F.-ul nu e un gen în sine, ci le conţine pe toate. 52 Totuşi, polemica apare atunci când se pune întrebarea „ce-a fost mai întâi: utopia sau S.F.-ul?", o întrebare născută în egală măsură din scrupul genologic şi din partizanat.

Pentru istoricii utopiei şi pentru bunul simţ, mai întâi a fost utopia. Astfel, Jean Servier crede că S.F.-ul e utopia secolului nostru, iar Alexandre Ciorănescu a botezat tandru literatura pusă în prima categorie: „lafiile cadette de l'uto-pie". *În* Pentru istoricii S.F.-ului şi pentru câţiva teoreticieni excentrici, la început a fost S.F.-ul – îl vom urmări ceva mai îndeaproape pe Darko Suvin. Controversa are la bază mai multe elemente: dorinţa de legitimare şi prestigiu, vagul definiţiilor, cecitatea pasionaţilor. Fenomenul nu e necunoscut în *mainstream*; a fost chiar fixat foarte plastic de Borges, care ne-a învăţat că scriitorii (mari) îşi creează precursorii. Pentru un Jacques van Herp, un Pierre Versins ori alt cruciat S.F., domeniul are rădăcini în negura veacurilor (*pour ainsi dire*), ba chiar în bezna mileniilor – e un complex tipic celor fără istorie, ironizat binefăcător de realişti. Partizanatul nu conduce automat la „imperialism literar", aşa cum dovedeşte Cyril M. Kornbluth în textul unei conferinţe: „Unii dintre savanţii de ocazie ai S.F.-ului sunt veritabili Hitleri care încearcă să-şi lărgească domeniul de cercetare. Dacă aceştia observă, să spunem, într-un text satiric din secolul al XVI-lea, vreun element vag speculativ, atunci ei îl privesc ca pe o minoritate care tremură şi este persecutată, reclamă *Anschhiss-ul* şi procedează la a anexa satira S.F.-ului". M Dacă S.F.-ul e plasat în descendenţa utopiei, anexarea *Epopeii lui Ghilgameş* sau a lui Platon e

mai puţin scandaloasă. Lucrurile nu stau altfel cu înfocaţii campioni ai specificităţii ireductibile a S.F.-ului, care se expun la mari ironii scriind, de pildă, că povestirea S.F. cu cea mai veche atestare e redactată de un scrib din vechiul Egipt, sub Ptolemeu al II-lea sau al VIII-lea. s5

De departe, cel mai incitant dintre autorii care au analizat în vremea din urmă raportul utopie-science f iction este Darko Suvin, în primul rând în cartea sa *Metamorphoses of Science Fiction*", dar şi în numeroasele studii care au precedat-o. Pe cât este de incitantă, contribuţia lui Suvin este şi controversabilă, dar mi se pare cert că el a marcat definitiv subiectul: de acord sau nu cu opiniile autorului de la Universitatea McGill, teoreticienii vor admite nivelul foarte bun al demersului, facilitatea întrebuinţării categoriilor literare şi filosofice. Pentru Suvin, utopiile sunt subgenul socio-politic al S.F.-ului, S.F. social, „varianta socio-politică a popoarelor şi locurilor radical diferite din S.F". 57 Până aici, nimic remarcabil: răsturnarea priorităţilor genetice e totuşi curentă. Iată însă definiţia dată în ansamblu S.F.-ului: „un gen literar ale cărui calităţi necesare şi suficiente sunt prezenţa şi interacţiunea înstrăinării (*estrangement*) şi cunoaşterii (*cognition*), şi al cărui principal mecanism formal este un cadru imaginar alternativ în raport cu mediul empiric al autorului". 58 O atare definiţie, dincolo de oarecari sonorităţi rebarbative, cere lămuriri. Înainte de toate, conceptul de „înstrăinare" (*estrangement*), care diferenţiază dintr-odată S.F.-ul (în sensul larg dat de Suvin) de grosul literaturii „realiste", „naturaliste"; conceptul e înrudit cu acela de „onastrenie" (Şklovski, „Iskusstvo, kak priem"), cu „Verfremdung" (Brecht vorbea de un *Verfrem-dungseffekt*, în „Kleines Organon fur das Theater"). Aşadar, e vorba de „înstrăinare", nu de „alienare", fiindcă la Brecht cele două erau opuse, iar înstrăinarea (*Verfremdung*) milita direct împotriva alienării sociale şi cognitive (*Ent-fremdung*).59 Dar, spune Suvin, atitudinea de înstrăinare a devenit în S.F. *cadru formal* al genului, spre deosebire de ce era la Brecht, unde apărea încă într-un context „realist". 60 În ceea ce priveşte cunoaşterea avută în minte de autorul canadian, e important să reţinem o altă *differentia spec*ifică a naraţiunii S.F.: S.F.-ul se deosebeşte de alte genuri literare prin dominaţia narativă (hegemonia) unui novum ficţional validat de logica cognitivă. 61 Condiţia necesară a S.F.-ului devine astfel *novum-ul* (noutatea, inovaţia), iar condiţia suficientă e validarea noutăţii printr-o cunoaştere ştiinţifică şi metodică spre care cititorul e „condus

inexorabil”. 62

Cum se vede, subtitlul cărţii lui Darko Suvin – „On the Poetics and History of a *Literary Genre*” [s.m.] – este, *to say the least*, restrictiv: ca aproape toţi autorii care îşi declară intenţiile, profesorul canadian ajunge să le trădeze.

Pe la începutul lucrării, el stabileşte ca *science fiction* rezultă, *sensu lato*, din corespondenţele stabilite între *science* şi *cognition*, respectiv între *fiction* şi *estrangement*. 63 Numai că aici nu avem de-a face cu o simplă definiţie inspirată de etimologie, ci cu un program: interesul pentru ştiinţă, legarea discuţiei unui gen literar de contextul epistemologic în care acesta există. Pentru că ştiinţa din S.F. nu poate fi o chestiune de conţinut (decor, inventar, terminologie), aşa cum s-ar putea crede la prima vedere, ci este o urmare a recursului la o *metodă* (cale, abordare, chiar atmosferă şi sensibilitate). O metodă care, potrivit intenţiilor autorului, se leagă de filosofia modernă a ştiinţei. Deşi numele lui Feyerabend nu este pronunţat, sunt din nou tentat să-l evoc; Suvin, mai vag, vorbeşte de *novum* ca fiind validat şi postulat de o metodă „postcarteziană şi postbaconiană”. 64 O metodă ştiinţifică suplă, mai aproape de *humaniora* decât de ştiinţele naturii, nedogmatică, speculativă mai mult decât experimentală: nimeni nu va testa „invenţiile” din S.F. Într-un laborator – efectul stimulativ al găselniţelor tehnice ficţionale, ca şi eventualele „priorităţi”, nu sunt decât urmarea ingeniozităţii în libertate.

S-a remarcat că S.F.-ul a apărut pe lume în legătură cu ştiinţa. Afirmaţia este întâlnită şi la „purişti”, la cei care afirmă că S.F.-ul datează din secolul trecut şi începe cu Jules Verne sau Wells – excluzând prin aceeaşi trăsătură de condei şi câteva milenii bune de istorie a ştiinţei: „Pentru a spune adevărul, eroarea tuturor istoricilor literaturii S.F. este de a neglija faptul că nu putem avea *science-fiction* (fie el botezat şi „anticipation scientifique”) cât timp nu există ştiinţă, ba chiar ştiinţă aplicată [...] S.F.-ul se naşte odată cu ştiinţa, el aparţine aceluiaşi univers”. 65 Linia de ruptură între utopie şi *science fiction* ar fi, dacă folosim datele mai multor cercetători, trecerea accentului de la ştiinţele sociale ca paradigmă a cunoaşterii ştiinţifice în utopii, la o filosofie modernă a ştiinţei (sinteză a elementelor din ştiinţe sociale şi noile ştiinţe ale naturii) ca paradigmă ştiinţifică a S.F.-ului. Fiindcă S.F.-ul nu se mai preocupă în primul rând de problemele sociale şi politice; genul „se interesează de posibilităţile gândirii ştiinţifice şi

tehnice şi se plasează la frontierele acestei gândiri, amorsând un dialog fictiv cu ipoteze ştiinţifice". 60

O foarte bună obiecţie la transformarea S.F.-ului într-un corolar al evoluţiilor din ştiinţa celei de-a doua jumătăţi a secolului al XÂX-lea a formulat Thomas D. Clareson, în eseul „The Other Side of Realism" 67: numele de S.F. ar fi fost cel puţin la fel de potrivit pentru alte scrieri, între care proza naturalistă. Naturalismul s-a născut în acelaşi context pozitivist în care a apărut S.F.-ul „de aur" (linia Verne-Wells), iar Émile Zola, între alţi scriitori cu ambiţii scientiste, declara că urmează neclintit legile ştiinţifice ale eredităţii şi ale sociologiei, pentru a clădi pe ele o etică. Nu altceva urmărea, în Anglia, Charles Reade; în America, William Dean Howells dădea şi el o teorie scientistă a romanului. S.F.-ul, cu preferinţa sa tot mai accentuată pentru ştiinţele care pun temeiul tehnologiei, s-a desprins din *main-stream* ca versant complementar al realismului, el a devenit „cealaltă faţă a realismului, răspunsul asociat noii epoci a ştiinţei". 68 Răspunsul specific dat de S.F. nu e lipsit de ambiguitate şi indecizie, iar *parti pris-ul* său în favoarea laturii *hard* a ştiinţei nu exclude o statornică – şi, în cele mai reuşite scrieri ale genului, prioritară – întoarcere către *Geisteswissenschaften*: termenul „roman sociologic" (amintind de „roman psihologic", un subgen al marii proze) a apărut pentru a denumi romanele lui H.G. Wells. Interesul acestuia pentru sociologie era notoriu în epocă (în 1903. a co-fondat una dintre primele organizaţii profesionale ale domeniului, cunoscuta „Sociological Society") şi este evident, prin tezele cam prea apăsate ale socialismului fabian, în operă. Ţinând seama şi de împrejurarea că sociologia a pătruns târziu într-un *curriculum* britanic (abia la finele deceniului şapte al secolului nostru, prin sosirea lui Talcott Parsons ca „Visiting Profesor"), activitatea de pionierat a lui Wells poate fi caracterizată pe drept cuvânt ca „Soziologie-Ersatz". 69 Ca şi utopia, S.F.-ul are paradoxala pretenţie de a transforma imaginile literare şi miturile în valori ştiinţifice şi tipar obiectiv al unui adevăr irecuzabil. Din nou ca şi utopia, S.F.-ul abhoră trecutul şi încearcă să-l înlocuiască deplin cu viitorul. 70

Interesul pentru viitor nu este monopolul S.F.-ului, tot aşa cum nu numai literatura vine spre ştiinţă, ci există şi o apropiere din sens invers, până la limita confuziei. Viitorologia, care este în med obişnuit extrapolare prin excelenţă, poate deveni utopie deghizată 71, sau

poate fi acuzată de aceasta. Urmând un filon profetic etern, omenirea a prezis dintotdeauna un viitor vaticinar. Astăzi s-ar părea că intelectualii (în primul rând) nu mai caută atât confirmarea prezentului în trecut (prin mijlocirea unei istoriografii rankeene, „wie es eigentlich gewesen"), ci în viitor – probabil ca urmare a declinului istoriografiei tradiţionale, marea garantă a adevărului. Neîncrederea în veracitatea judecăţii istorice a produs reacţia inversă: suntem obsedaţi de cuncaş – terea prezumată a viitorului, fie şi prin primitivele scenarii viitorologice, fie şi prin profeţiile dezinhibate ale S.F.-ului. 7; Teologia nu a fost câtuşi de puţin exclusă din această activitate extrapoiativă (cu evidente rădăcini în escatologie), ci a fost adaptată la noile necesităţi ale societăţii (post) industriale. E vorba de o lume care, chiar în forma ficţiunilor cu astronave şi roboţi, aşteaptă în continuare răspunsuri la întrebările eterne legate de om şi societate. 73 De aceea, a spune că S.F.-ul e *mitologia modernă* (de la C.G. Jung la Willis E. McNelly au spus-o mulţi), *basmul zilelor noastre* ori un nou *domeniu al fantasticului*, nu constituie exagerări ori neînţelegeri prea mari. 74

Am ajuns iarăşi la metodă, deşi începusem a vorbi despre genul literar. După Alexandre Ciorănescu, S.F.-ul foloseşte *metoda utopică*, moşteneşte aparenţele utopiei, dar i-a uitat intenţiile. 7S Fără a epuiza discuţia metodei utopice, să notăm că deja Auguste Comte presimţea valoarea metodei utopice pentru cercetarea ştiinţifică, André Lalande ţinea în 19 ÎS cursul „Les utopies et la methede utopique"; mult hulitul E. Mach asimila foarte pertinent această metodă unei experimentări mentale (*Erkenninis und Irrtum*. *Skizzen zur Psychologie der Forschungen*, *1905*), iar Raymond Ruyer, în *L'Utopie et les utopies*, vorbea de metoda utopică şi el: un „exercice mental sur les possibles lateraux". Deja Aristotel semnala un paralogism care poate fi considerat tipic utopiei: amestecul faptelor reale cu cele imaginare extinde asupra ultimelor o parte din credibilitatea acordată meritat primelor („efectul de real" teoretizat în critica modernă e o redescoperire a acestui paralogism pe tărâmul prozei). Deşi utopia nu e de fapt o metedă, ci expresia unei metode, se poate susţine existenţa unei metode utopice, o realitate abstractă infuză în întreg utopismul – fundament psihologic, intelectual, al acţiunii şi ficţiunii utopice. Metoda utopică astfel decelată apare înrudită cu metodele ştiinţei, din moment ce descoperirile nu sunt cel mai adesea decât confirmarea experimentală a unei utopii iniţiale. 76 Cum însă aşa lărgim prea mult

sfera noţiunii de metedă utopică (aşa se întâmplă şi cu utopia în genere), să reţinem şi gândul lui Ciorănescu de a distinge *două* metode utopice, una ştiinţifică, alta literară: „Metoda ştiinţifică prospectează posibilităţile unei mâni conduse de legi, în timp ce metoda literară propune posibilităţi paralele într-o lume care admite toate posibilităţile, şi chiar contradicţia". 77 Ambele metode stau sub condiţia *als ob*, iar hibridul lor posibil pare sociologia, mereu „între literatură şi ştiinţă". 78 Păstrând raportarea la criteriile logicii, Ciorănescu găseşte un izomorfism între utopie şi silogism, deoarece „articularea construcţiei logice e obţinută, prin *procedeul utopic* [s.m.], pe care l-am putea numi la fel de bine *metoda ipotetico-deductivă* [s.m.]. Ipoteza este faptul de bază: deducţia este eşafodajul logic, care nu ţine de realitate decât prin cea dintâi verigă a silogismului, şi metoda utopică este regula de calcul a acestui demers logic". 79 Niciodată nu se va insista prea mult asupra riscurilor silogismelor falacioase, care „merg" excelent în ficţiune, dar sunt atât de pernicioase în realitate. Dar, bineînţeles, calităţile utopiei *literare* nu se stabilesc după rigoarea construcţiei silogistice. Ajunsă în literatură, metoda utopică va cădea sub incidenţa regulilor literaturii.

Care este locul silogismului în S.F? La această întrebare răspunde Florin Manolescu: „Elementele centrale ale oricărei definiţii S.F. sunt *analogia* şi *extrapolarea*. În planul naraţiunii, aceste două procedee logico-matematice se ascund în structura unor figuri logice incluse, de forma *silogismului*". În concluzie, arată Florin Manolescu după prezentarea unor exemple, „literatura S.F. este o progresie silogistică minus sau plus, cu baza într-o secvenţă de tip realist, care a luat forma unei naraţiuni capabile să exprime o dorinţă sau o temere, cu ajutorul unor elemente împrumutate din (pseudo) ştiinţă sau (pseudo) tehnică". f°

O ultimă privire asupra relaţiei utopie-*science fiction* se opreşte la nivelul paradigmatic al textelor, pe urmele unei încercări de elaborare a unei semiotici a S.F.-ului, datorată lui Marc Angenot. 81 Angenot depăşeşte constatarea facilă că S.F.-ul este lipsit de referent, pentru că acest lucru este valabil pentru tot câmpul literaturii: doamna Bovary ş.c.l. nu „există" mai mult decât roboţii, planetele inventate ş.c.l. Caracteristic pentru S.F., crede cercetătorul canadian, este de a fi un discurs fondat pe o sintagmatică inteligibilă, dar pe „miraje pradigmatice", pe *paradigme absente*. 62 S.F.-ul este în consecinţă o

activitate de două ori conjecturală, fiindcă proiectul său estetic constă în imaginarea unui univers recuperabil de către cititor prin *cognitive estrangement* (Angenot consideră categoriile teoretizate de Suvin de la sine înţelese şi nu i le mai atribuie; le foloseşte, pur şi simplu). Textul cenjectural cere şi el o lectură de tip conjectural, pentru că paradigmele lumii empirice nu-i sunt de folos cititorului; activitatea sa cognitivă „se deplasează deci în mod necesar de la succesiunea sintagmatică la un *ailleurs* al discursului: paradigmele semantice (şi de aici, modelele teoretico-practice) care trebuie să confere discursului inteligibilitate". 83 S.F.-ul ar funcţiona în producţia sa semiotică în maniera unei fantasme paradigmatice, deplasând cititorul de la structurile sintagmatice „la un miraj în care se epuizează totuşi plăcerea lecturii (una dintre plăcerile sale caracteristice, în orice caz)". Prin aceasta, S.F.-ul este *u-topic*, în sensul că lectura operelor sale poartă cititorul dintr-un *loc* (enunţul sintagmatic actual) într-un *ne-loc* (*non-lieu*, mirajul paradigmatic care asigură inteligibilitatea imanentă a textului,). Prin urmare, „discursul S.F.-ului nu se determină mai întâi la nivelul raportului dintre enunţuri şi universul referenţial, ci în raporturile, imanente discursului, dintre sintagmă şi paradigmă". 84 De prisos să adaug, afirmaţiile lui Marc Angenot sunt valabile în egală măsură pentru discursul utopic, poate cu restricţia că *ne-locul* (*ou-topos*) este în cele mai multe opere un *loc fericit* (*eu-topos*).: Cât despre eficacitatea mirajului paradigmatic al discursului utopic, istoria omenirii e plină de probe! 8S

3. Utopia ca forma mentis. Utopologii cu vocaţia abstracţiunilor şi a generalului, cu deosebire aceia care privesc spre cetatea ideală şi discursul asupra ei din direcţia filosofiei (în accepţiunea mai largă ce include logica, epistemologia, filosof ia istoriei) ori teologiei, nu puteau fi mulţumiţi cu interpretările date de criticii şi istoricii literari. Lucru prea puţin surprinzător, din moment ce nici aceia nu se puteau menţine între limitele domeniilor lor şi ţinteau spre puncte exterioare câmpului literar, căutând definiţii ale utopiei ca *forma mentis*. Conceptul, prin urmare, a explodat: Ernst Blcch, în monumentala sa *Das Prinzip Hoffnung*, a reinterpretat utopia ca fiind orice depăşire a limitelor date omului, o calitate inerentă în orice gând sau acţiune. Aceeaşi înţelegere foarte largă a utopiei se regăseşte la Martin Buber (*Paths în Utopia*) şi la Paul Tillich (*Pouiische Bedeutung der Utopie* fur *das Leben der Völker*), iar opoziţia controversată dintre ideologie şi

utopie stabilită de Karl Mannheim (*Ideologie und Utopie*) datorează mult acestui punct de vedere. 6 Dintre foarte numeroasele opinii care au contribuit la lărgirea maximă a noţiunii de utopie, vom întâlni în continuare câteva dintre cele mai importante şi mai tipice.

Pentru un mare grup de cercetători, utopia înseamnă *spirit utopic*, *mentalitate*. O distincţie între *spirit utopic* şi *utopie* se face cam în sensul în care scria Claude-Gilbert Dubois: spiritul utopic se poate „insinua în producţiile romaneşti, eseurile politice sau morale, tratatele juridice sau relatările de călătorii reale sau imaginare", similar cu modul în care spiritul tragic poate fi găsit şi în alte locuri decât în tragediile declarate ca atare. 87 Relaţia utopie-utopism e echivalentă cu seria tragedie-tragic, comedie-comic, roman-romanesc. Cu simplificări nefondate, I. Hartig şi A. Soboul văd în utopie o „teorie anticipatoare sau liberatoare", care nu împărtăşeşte regretul pentru o lume „pierdută pentru totdeauna" (afirmaţie falsă: există utopii regresive – chiar Platou). Cei doi autori francezi sunt de părere că utopia „aparţine fără îndoială unei tradiţii literare", dar nu se limitează la „un tipar atât de strâmt", fiindcă „traduce într-adevăr o *tendinţă esenţială a spiritului uman*" 88. Thomas Molnar vorbeşte de o „mentalitate utopică", o mentalitate care nu se limitează la domeniul planificării politice, ci tormează o *categorie autonomă a gândirii*; gândirea utopică e un „element constitutiv al atitudinii noastre mentale", înzestrat cu structură proprie; *tendinţa utopică* în spiritul uman e „foarte puternică şi apare aproape în orice epocă". 89 Tendinţa utopică, tendinţa de a utopiza (*the tendency to utopianize*) e conceptualizată şi de americanii Glenn Negley şi J. Max Patrick: ea e comună oamenilor primitivi şi celor sofisticaţi, revine mereu în gândirea umană, iar *utopismul* explicit sau implicit, e de găsit pretutindeni în literatură.90 Cercetate atent, utopiile sunt aşadar „documente psihologice" care revelează sensibilitatea (mai tehnic: mentalităţile) epocilor în care apar. B1 Istoricii mentalităţilor şi psihoistoricii găsesc în utopii un obiect de studiu strict necesar. O mentalitate utopică decelează şi Karl Mannheim, în cartea sa de răsunător şi continuu succes, *Ideologie uni Utopie*; în termenii săi, o „stare de spirit" (*state of mini* în traducerea engleză), este utopică atunci când este incongruentă cu realitatea în care a pare. Totuşi, nu orice stare de spirit care e incongruentă cu şi transcende situaţia imediată trebuie considerată „utopică"; utopice sunt numai stările de

spirit care, atunci când trec în conduită, în acţiune, tind să distrugă parţial sau total ordinea de lucruri prevalentă, să abolească *statu-quo-ul*. Pe această bază starea de spirit utopică se deosebeşte de starea de spirit ideologică, asupra căreia voi reveni. 92 Construind tipuri-ideale weberiene, Mann heim constată schimbări în configuraţia mentalităţii utopice: 1) chiliasmul orgiastic al anabaptiştilor; 2) ideea liberal-umanitaristă; 3) ideea conservatoare; 4) utopia socialist – comunistă. Dacă pentru Frank E. Manuel şi Fritzie P. Mantiei utopia este o plantă hibridă născută din încrucişarea credinţei paradiziace într-o altă lume, caracteristică religiei iudeo-creştine, cu mitul elen al unei cetăţi ideale pe pământ 93, ea este în primul rând un *eveniment mental* (*mental event*). Forma scrisă a utopiei este efectul secundar al acestui eveniment mental. După modelul acelei *religious propensity*, postulată de William James, autorii impunătorului tratat *Utopian Thought in the Western World* vorbesc de o *propensiune utopică* (*utopian propensity*), presupun chiar existenţa unei *vocaţii utopice*. s4 Scriitorii de utopii, ca şi activiştii utopici, dau chip concret (chiar dacă uneori numai ficţionai) unei propensiuni colective, unei utopii colective ce există în stare pasivă în largi segmente ale populaţiei. Utopia ar fi deci expresia literară a utopismului; în schimb, poţi fi considerat utopist fără să fi scris vreodată o utopie. Absolutizate, asemenea dihotomii (uto-pie-utopism, utopie-antiutopie ş.a.m.d.) sunt opera unui „sindrom binar", foarte activ printre utopologi, din care nu pot ieşi decât alte dihotomii: *soft-hard*, static-dinamic, senzualist-spiritual, aristocratic-plebeian, figurativ-social, *utopia of escape-utopia of realization*, colectivist-individualist; la fel, utopie *vs*. ideologie, utopie *vs*. pastorală, utopie *vs*. milenarism etc. 95 Din păcate, nu există exemple de autori care să se fi izbăvit de sindromul binar! Chiar găsind o mentalitate, un spirit (*Geist*) cemune tuturor utopiilor, *furor dichotomicus* triumfă. 96

Deşi s-au înregistrat utepii extra-europene (şi, în acelaşi timp, ne-smericane), există un oarecare consens utopologic în favoarea utopiei ca mentalitate specifică Europei (occidentale). 97 Un jurnal vest-german (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 248, 24 Oktober 1980), după simpaticul titlu „Schlechte Zeiten für die Zukunft", izola – absolut memorabil – ceea ce autorul articolului, V. Hage, numea „Utopieverlust unserer Kultur". Un curent mai restrictiv stabileşte existenţa unei afinităţi speciale între spiritul utopic şi temperamentul naţional englez

(ca în celebra teză a lui Victor Dupont, *L'Utopie et la roman utopique dans la littirature française*, Toulouse-Paris, 1941); atunci când nici temperamentul naţional britanic nu pare destul de convincizie, aş sugera, *via* Jung şi Eliade, noţiunea de „arhetip", fie în sensul restrâns din psihanaliză, fie în cel din istoria religiilor sau chiar din literatură). Simbolurile utopice, opinează autorii americani, seamănă cu simbolurile onirice: „Ele pot fi anistorice şi aculturale, deşi mereu găsite într-un context specific, cultural şi psihologic". 107 Acest repertoriu arhetipal are o remarcabilă forţă, asigurând oarecum iniţierea culturală, fiind parte integrantă a procesului de educaţie în sensul valorilor societăţii. Desigur, *arhetipurile utopice* nu vor putea explica mulţumitor marile deosebiri regionale, temporale şi individuale dintre diferitele actualizări ale utopiei. „Visul treaz" al utopiei se opune la Ernst Bloch, în *Das Prinzip Hoffnung*, „visului" pur şi simplu, fiind o veritabilă „tendinţă spre înainte" şi având funcţia unei „transcendenţe fără transcendenţă". Jean Servier, după ce trece în revistă simbolurile utopiei, constată că utopiile, asemeni viselor, variază foarte puţin din punct de vedere tematic; de asemenea, caracterul regresiv al tuturor utopiilor (nu doar al celor manifest regresive) le leagă pe acestea de vis. Utopia chiar recurge la imaginaţie, la vis, pentru a suprima situaţiile conflictuale; ea nu e o tentativă de a schimba lumea. 108 în sfârşit, să conchidem cu David Bleich că visul utopic rămâne un fel de memento inconştient al celor mai adânci, iraţionale, nostalgice, violente dorinţe ale civilizaţiei; lucrul cel mai deconcertant („the puzzling aspect") al acestei situaţii nu e simplul fapt că utopismul e un vis ori o dorinţă, ci că formele sale de prezentare publică nu pot rezolva tensiunea dintre cererile culturii şi această *cultural fantasy*. Mai rău, eşecul pare să provină tocmai din aceste forme civile de acţiune culturală, „astfel încât întregul complex utopic de idei implică în mod paradoxal propria sa disoluţie şi acţionează într-o paradigmă grotescă a apărării psihologice care deopotrivă l-a invitat pe Morus la şi l-a făcut capabil să se opună propriului său destin torturat. E remarcabil că această apărare, din punct de vedere intelectual, s-a dovedit a fi o asemenea dezamăgire". 109 O fertilă direcţie în analiza utopiei este cea care o pune în relaţie cu *mitul*. După Northrop Frye, există două concepţii sociale care nu pot fi exprimate decât în termenii mitului: *contractul social* (explicaţie a originilor societăţii) şi *utopia* (viziune imaginativă asupra *telos-ului*).

Deşi ambele mituri îşi au sorgintea într-o analiză a prezentului, numai contractul social a reuşit să fie privit ca parte integrantă a ştiinţelor sociale. El şi-a depăşit pe această cale condiţia iniţială de produs al imaginarului, făcând să treacă o ficţiune drept adevăr (sunt aproape cuvintele criticii lui John Stuart Mill). Utopia a rămas ceea ce era: un *mit speculativ*, proiectat să fie sau să conţină o viziune a ideilor sociale, nu o teorie care să lege *social facts*. 110 Dacă mitul n-ar suferi de pe urma aceleiaşi confuzii semantice ca şi utopia, mitanaliza utopiei s-ar putea opri la liniile cercetărilor lui Frye, autorul unor interpretări ale literaturii prin prisma unei accepţii particulare a mitului a cărei ilustră instaurare se găseşte în *Anatomy of Criticism*; acolo, pe urmele filosofiei formelor simbolice a lui Ernst Cassirer, Frye scrie de o *fază mitică* (context mitic) în arta literară, pentru a trece de la „mit în sensul mai îngust şi mai tehnic" (povestiri despre „fiinţe şi puteri divine ori cvasidivine") la o „viziune mitică a literaturii" (aici Cassirer se simte cel mai bine) care duce „spre concepţia unei ordini a naturii ca fiinţă integrală imitată de o ordine corespunzătoare de cuvinte". Mai greu de acceptat este concluzia lui Frye: „În critica literară, mit înseamnă până la urmă *mythos*, un principiu organizator structural al formei literare". Funcţiile structurale şi formale ale mitului nu pot fi diferenţiate cu asemenea teorii. 1U Concepţia de mai înainte asupra mitului, cam „literaturizantă", nu satisface necesităţile globale ale utopismului, fiind mai potrivită pentru utopia narativă clasică.

Mai nimerită este introducerea categoriei de *mit istoric*, de natură să lumineze utopismul modern nonficţional, acela care penetrează în ideologii, mişcări sociale, programe, proiecte, experimente, apeluri. Conceptualizarea miturilor politice moderne depăşeşte impasul metodologic dublu: corpusul lor nu se poate alcătui lesne, din moment ce se interpune o istorie pseudoraţionalistă angajată în evacuarea „iraţionalului" ca factor de schimbare socială şi în reducerea pe această bază a simbolicului şi a imaginarului la dimensiunile unui simplu travesti, „un fel de «costum» în care se deghizează actorii sociali pentru a-şi disimula interesele «reale»"; în al doilea rând, psihanaliza, la întâlnirea cu istoria (întrezărită ceva mai înainte), tinde să descopere numai realităţi transistorice, ratând cruciala istoricitate a miturilor politice.112 Miturile politice moderne sunt „discursuri care povestesc o istorie primordială, discursuri asupra originilor care constituie tot atâtea discursuri asupra unei

identităţi colective", „vehiculând reprezentări simbolice ale Puterii, legitimând raporturi de forţe, existente sau postulate, în câmpul politic, mituri subîntinse de reprezentarea autonomiei socialului şi politicului". Mituri *moderne*, pentru că imaginarul structurat de aceste mituri, în cadrul instalării în imaginarul colectiv a reprezentării socialului ca fondat pe sine însuşi, este axat pe fenomene politice şi sociale moderne: revoluţia, progresul tehnologic şi ştiinţific (la care, în linia Turgot-Condorcet, se adaugă progresul moral), statul naţional, accelerarea schimbării sociale etc. 113 Aceste mituri politice sau istorice care sunt strâns asociate utopismului pot fi cenceptualizate şi pornind de la noţiunea de *idee-forţă* sau de la întâia elaborare teoretică a *mitului istoric*. Cele două concepte sunt strâns asociate. Alfred Fouillée (1838 – 1912), în cartea sa *Le mouvement idealiste et la reaction contre la science positive* (1896), pretinde (vorbind despre sine la persoana a treia) că a sperat să reconcilieze idealismul şi naturalismul, „prin aducerea pe pământ, din cer, a Ideilor lui Platen", arătând „cum în fiecare idee sălăşluieşte o putere care e realizată în proporţia în care ea îşi concepe clar şi doreşte propria realizare". Iniţiatorul conceptului de mit istoric este Georges Sorel, în cartea sa *Reflexions sur la violence* (1908). El scria acolo că „oamenii care participă la marile mişcări sociale îşi reprezintă acţiunea lor viitoare sub formă de imagini de bătălii asigurând triumful cauzei lor" (astăzi le-am numi „fantasme"). Sorel numeşte mituri tocmai aceste construcţii imaginare şi le acordă o importanţă capitală pentru cercetarea istorică. Mergând mai departe şi atingând subiectul nostru, Sorel arată că foarte puţine mituri sunt total lipsite de elemente utopice (dar, lucru ciudat, consideră că miturile revoluţionare din epoca sa erau aproape „pure"), deşi miturile nu sunt descrieri, ci expresii ale unor hotărâri de a acţiona. Mitul istoric se opune, aşadar, utopiei descriptive, cea definită ca „speaking picture". Dacă mitul accentuează pe acţiune, utopia, dimpotrivă, e un „produs intelectual; ea e opera teoreticienilor care, după ce observă şi discută un adevăr cunoscut, caută să stabilească un model cu care ei pot compara societatea existentă pentru a estima cantitatea de bine şi rău pe care ea o conţine". Pe când miturile istorice moderne conduc oamenii la pregătirea pentru o luptă care va distruge starea de lucruri existentă, „efectul utopiilor a fost întotdeauna acela de a îndrepta spiritele oamenilor către reforme care pot fi întreprinse prin amendarea

sistemului existent". De aceea, mulţi utopişti pot deveni mari oameni de stat (Morus e numai unul dintre ei). În teoria lui Sorel, este imposibil a refuta mitul, fiindcă el este, „la bază, identic cu convingerile unui grup, fiind expresia acestor convingeri în limbajul mişcării"; mitul, în consecinţă, este „inanalizabii în părţi care ar putea fi plasate pe planul descrierilor istorice". Dimpotrivă, o utopie poate fi discutată ca oricare altă constituţie socială: „mişcările spontane pe care le presupune pot fi comparate cu mişcări efectiv observate în cursul istorici, şi putem în acest fel să-i evaluăm verisimilitudinea; e posibil a refuza utopiile arătând că sistemul economic pe care ele a. u fost sprijinite este incompatibil cu condiţiile necesare producţiei moderne". Asta nu înseamnă că miturile istorice ale lui Sorel sunt infailibile sau, cel puţin, strict raţionale: miturile revoluţionare împart cu religia cea mai profundă regiune a vieţii noastre mentale. În Faţă o nouă sugestie de studiu: utopia şi *religia*. Sau, inversând ordinea, religia şi această religie laică, acest „vis cosmogonic la nivelul istoriei" (Cioran). Ca ultimă problemă a mitului istoric, să reţinem că Sorel făcea în aceeaşi lucrare şi teoria grevei generale, arătând că socialismul s-a transformat din utopie în acţiune revoluţionară numai după asimilarea grevei generale. Aici a găsit Mircea Eliade punctul cel mai vulnerabil al lui Sorel: „greva generală poate fi un instrument de luptă politică, dar ea nu are un precedent mitic, şi aceasta ajunge pentru a o exclude din orice mitologie". 11S Oricât de discutabilă ar fi cartea lui Sorel, ea poate fi folosită în interpretarea utopismului. Nu mai departe Gramsci, în *Note sul Machiavelli* (Torino, 1949), pornea de la Sorel pentru a spune că II *Principe* e un mit: el „nu se prezintă ca o rece utopie, nici ca un raţionament doctrinar, ci ca o creaţie a imaginaţiei concrete care acţionează asupra unui popor dispersat şi pulverizat pentru a-i suscita şi organiza voinţa". Cât despre graniţa dintre utopie şi mit în cazuri ca mişcarea sionistă şi întemeierea statului Israel, ea devine astfel imposibil de trasat: *Alineulând* (Theodor Herzel, 1902) sau *Rom uni Jerusalem* (Moses Hess, 1862) par produse hibride. Rămânem cu consolarea că, prin combinarea sociologiei cu psihanaliza, Roger Mucchielli (*Lemythe de la câte ideale*, 1960), a ajuns la concluzii asemănătoare cu cele formulate de Gramsci sub influenţa lui Sorel, distingând similar etapele creaţiei la Morus şi Machiavelli. Mitul se mai întâlneşte cu utopia chiar în cetatea ideală:

„The myth is patterned by authority, not emergent from life".

Contaminate cu idei-forţă şi mituri istorice, utopiile ajung să schimbe în cele din urmă istoria însăşi. Ele – o ştim în formularea cea mai pregnantă din epigraful găsit în scrierile lui Berdiaev pentru *Brave New World* –, utopiile, devin tot mai mult realizabile, pe măsură ce se istoricizează, coborând din domeniile inofensive ale absolutului. Din punct de vedere sociologic şi istoric, scrie Bronisław Baczko, „*realitatea imaginarului* este în chiar existenţa sa, în diversitatea de funcţiuni pe care el le exercită, ca şi în intensitatea şi impactul acestui exerciţiu". Tot mai manipulabile, utopiile „câştigă în «realitate» în măsura în care ele se înscriu în câmpul de aşteptări ale unei epoci şi ale unui grup social, şi mai ales în măsura în care ele se impun ca idei-ghid şi idei-forţă care orientează şi mobilizează speranţele şi solicită energiile colective". 117 O spun din nou, istoria îşi găseşte în utopii un extrem de interesant obiect de studiu. Era convins de aceasta unul dintre marii istorici de la *Annalcă*» Lucien Febvre: „*Utopia*, ca toate operele ulterioare care vor lua ca nume generic numele propriu al acelui *libellus aureus* al prietenului lui Erasm [...], traduce simultan nevoile de evaziune în afara realităţilor prezente şi de amenajare a realităţilor viitoare care furnizează istoricului una din traducerile, în acelaşi timp cel mai deliberat infidele şi cel mai inconştient fidele ale realităţii unei epoci şi ale unui mediu. Anticipări şi constatări amestecate; lineamentele lumii care se vede; trăsăturile, care se ghicesc şi care sunt profetizate, ale lumii de mâine sau de poimâine. Profeţii şi ghicitorii fac carieră în epocile de tulburări şi de tranziţie [...]. Ei vorbesc când omenirea, neliniştită, caută să precizeze marile linii de răsturnări sociale şi morale, pe care fiecare le simte inevitabile şi ameninţătoare. Prin aceasta, operele lor sunt, pentru istoric, mărturii adesea patetice, totdeauna interesante, nu numai ale fanteziei şi ale imaginaţiei câtorva precursori, ci ale stării intime a unei societăţi". 118

Dintre toate cărţile dedicate utopiei în secolul nostru, cartea lui Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929) e, fără putinţă de tăgadă, cea mai controversată. Prima sursă de controverse este obstinaţia lui Mannheim de a resemantiza cei doi termeni-cheie ai lucrării sale (de notat că, aşa cum se vede chiar mai bine din ediţia engleză după care citez, sociologul german exilat făcea o introducere la sociologia cunoaşterii 119). Sigur, după ce am văzut ce complicată este

chestiunea terminologică în utopologie, nu ne mai putem mira; pe de altă parte, nici cuvântul „ideologie" nu mai înseamnă „știință a ideilor", ca la inventatorul termenului, Destutt de Tracy (*Elements d'ideologie*, 1801 – 1805,). Dar este uluitor să vezi că în 1929, după publicarea (1927) *Ideologiei germane* a lui Marx şi reintrarea cuvântului în mare circulaţie, Mannheim se comportă ca şi cum el trebuie să definească din nou ideologia, aşa cum face cu utopia! Numai Karl R. Popper, către finele perioadei interbelice, a urai făcut ceva similar, scriind *The Poverty of Historicism* (titlul e aluzie la celebrul titlu prin care Marx îşi anunţa polemica sa cu Proudhon): *historicism* nu are *absolut* deloc legătură cu *Historismus*, marea împlinire a istoriografiei germane de la sfârşitul secolului XIX. Mannheim studiază reprezentările mentale ca forţe sociale, opunând ideologia şi utopia într-o dihotomie weberiană. 120 Autorul îşi justifică dihotomia prin funcţionalitatea sociologică, căutând deci să fie obiectiv – el dorea să constituie reguli obiective în vederea unei organizări „ştiinţifice" a politicii. Gândirea politică a trecutului era împărţită aşadar în două clase. Prima, *ideologia*, ar include toate sistemele de idei ale claselor dominante, rezultat al intenţiei lor de a conserva ordinea existentă; cea de-a doua, *utopia*, ar reuni ideile care se opun acestei ordini, aspirând la răsturnarea sa schimbarea parţială a structurii sociale dominante. Cu formulările lui Mannheim, sunt utopice ideile care „transcend realitatea şi care, servind drept normă pentru conduita oamenilor, tind să distrugă integral sau în parte ordinea predominantă". Utopia devine transcendentă (ceea ce pentru el înseamnă şi „ireală"), tocmai prin opoziţia sa faţă de structurile reale şi faţă de interesele de moment. Prin opoziţie la ceea ce există şi ca aşteptare sau speranţă a ceea ce (încă) nu există, utopia este motorul progresului, o manifestare dialectică a gândirii politice considerată istoric. Vom întâlni idei asemănătoare în ontologia utopică a lui Ernst Bloch. Ideologia şi utopia sunt angajate într-o unitate şi luptă a contrariilor (printre influenţele recunoscute de Mannheim, alături de Nietzsche şi Gustav Landauer, este şi Marx), deci ele nu pot exista una fără cealaltă: utopia antrenează, în virtutea acestui mecanism, schimbări în ordinea existentă. Fiind permanent în sistemul pe care îl neagă, utopia nu poate să-l răstoarne pe aceasta decât cu largul său concurs – concurs greu de sperat din partea *establishment-ului*, autoconservator prin excelenţă (ca toate sistemele puterii) şi puţin dispus să fie cooperativ

în raporturile cu fiica sa paricidă, utopia. Antiteza cu ideologia dominantă duce la un anumit realism al utopiei, care oglindeşte coerenţa aceleia, astfel că nu avem de-a face cu o simplă proiecţie lipsită de finalitate a nostalgiilor şi dorinţelor. După Mannheim, utopia e un program perfect realizabil; nocivul produs secundar al ideologiei dominante scapă totuşi de sub control – mare paradox! –, ceea ce infirmă pesimismul inevitabil indus de imaginea utopiei eternizate în lesa puterii: „ordinea existentă dă naştere utopiei, care sfârşeşte prin a sfărâma legăturile acesteia, permiţându-i să se dezvolte în sensul viitoarei sale ordini" – schimbările au loc mereu în sensul progresului. Paradoxurile şi contradicţiile concepţiei lui Mannheim apar cu claritate în momentul în care abandonăm argumentaţia logică şi interpretăm istoria: cele patru faze ale utopismului (chilias-mui orgiastic anabaptist, ideea liberal-umanitară, ideea conservatoare, utopia socialist-ccmunistă) sunt o bună ilustraţie a formulei lui Henri-Irenee Marrou, „teoria precede istoria". Fiindcă această utopie care se rafinează stadial, teleologic, e o simplă manifestare a luptei de clasă. 120 bis în ultimă instanţă, Mannheim face din utopie un fel de compartiment al ideologiei, exagerând rolul „sociologiei cunoaşterii", care, însuşită de o elită intelectuală, ar fi capabilă de transformarea şi controlul istoriei în interesul libertăţii, democraţiei şi raţionalităţii. Formă specifică de autoexprimare a inteligenţiei, utopia face din aceştia elemente unice de modificare a istoriei. m

Importanţa ideilor lui Mannheim se poate intui şi din abundenta literatură care le vehiculează şi astăzi. *Das Prinzip Hoffnung*, a lui Ernst Bloch (am şi remarcat un amănunt), trădează influenţa lui Mannheim. La fel, *Le myihe de la câte ideale*, a lui Roger Mucchielli, înlocuieşte ideologia cu tirania şi utopia cu nostalgia unei lumi mai bune, iar cele patru faze din schema mannheimiană fac loc unei scheme ternare, în care rebeliunea (funcţie primordială a utopiei, după autorul francez) evoluează astfel: fermentul revoluţionar ia formă de utopie; apoi se realizează prin reforme; în final, sfârşeşte în insatisfacţie. Renato Poggioli (*Defini-zione dell'utopia e morte del senso della tragedia*, Pisa, 1964), în acelaşi cadru conceptual, face din utopie o ipoteză mistică, un act de credinţă; Victor Masuh („La utopia", în la *libertad y la violencia*, Buenos Aires, 1968) vede în utopie izvorul secret al revoluţiei. 122 Louis Marin (*Utopiques*: *Jeux d'espaces*, Paris, 1973), consideră utopia o critică ideologică a ideologiei. Ossip K. Flechtheim (*History and*

Futurology, 1966), creatorul termenului *futurology* (la mijlocul deceniului cinci), propune viitorologia ca remediu împotriva eşecului demersurilor utopice şi ideologice: viitorologia, scrie Flechtheim, „afirmă funcţia constructivă a criticii radicale a *stătu*? moului şi nevoia unei orientări a prezentului către viitor. Viitorologia nu concepe viitorul nici ca pe un paradis utopic, nici ca pe un iad antiutopic. Viziunea sa asupra lumii este aceea a unui univers perpetuu deschis, plural şi contradictoriu, plin de potenţialităţi şi intenţii". 123 Practic, tot o utopie! Sau, cu vorbele lui Paul Tillich, viitorologia acceptă „spiritul utopiei care depăşeşte utopia". Un ecou cioranian al lui Mannheim schimbă însă complet datele problemei noastre, aducând la sensurile originare termenii atât de controversaţi: „Des visions messianiques ou utopiques, Ies ideologies sont le sous-produit, et comme l'expression vulgaire". 124

Printre ideile valoroase din cartea lui Mannheim, importanţa acordată inteligheţiei în procesul de schimbare socială este de mare însemnătate. Scepticii văd tocmai în această implicare a intelectualilor – sortiţi neputinţei de viciul purei speculaţii – cauza eşecului utopiilor: „Utopiile eşuează întotdeauna", scria undeva j. T. Flynn, pentru ca utopismul „e o boală profesională a intelectualismului". 125 Cu adevărat, intelocraţi şi marginali deopotrivă, cei ce se îndeletnicesc cu treburile spiritului mocnesc perpetuu şi secretă natural fantasme utopice. Dintotdeauna, discrepanţa dintre *auctoritas* şi *potestas*, dintre *knowledge* şi *power*, dintre puterea simbolică şi puterea efectivă, a dus la plăsmuiri compensatorii, în care raţiunea – principală armă a intelectualului – s-a străduit să „pună o lege în haosul frenetic al pasiunilor. Complexul de inferioritate din plan social este contrabalansat de un complex al superiorităţii intelectuale, destul de puternic uneori pentru a face pe un Platon să încerce a-l sfătui pe un Lycurg, destul de orb pentru a confunda paralogismul propriu cu ordinea cosmică ideală: orice utopist „pre*nd să* raison pour *la* raison, et la *raison* pour la *nature*". 126 Complexitatea ireductibilă a vieţii este prinsă în strânsoarea unui artificiu logic şi tinde – în concepţia utopistului – către o *concluzie unică*. Observa aceasta şi Flaubert, undeva în *Cor-respondance*: „*L'inepţie consiste a vouloir conclure*, ce que font tous les utopies et les utopistes qui agitent notre société et menacent notre société de la couvrir de ruines" [s.m.]. Problema precarităţii mijloacelor intelectualului de a influenţa istoria (eternele

dileme ale regelui filosof, ale înţeleptului lucrând *ad usum delphini*, ale filosofului scriind împăraţilor ori bătând la uşi de curţi minore) s-a repus cu acuitate după despărţirea vieţii [intelectuale de fantasmele populare miâenariste. descompunerea acestei sinteze l-a izolat continuu pe intelectual, care nu mai poate conduce, în chip de *cleric*, isteria maselor, ci se refugiază în laboratoare infernale. Acolo, Faust modern, Frankenstein, inginer Garin etc, *ier zerstreute Profesor* apasă pe butoanele unei tehnologii apocaliptice, într-o ruptură simbolică şi *de facla* cu mulţimea. *Posibilitatea* utopiei clasice devine în utopiile moderne *iluzie*, iar utopismul intră sub zodia unei *neuroaic paralysis*. 127 Pe de altă parte, jocul umanist (ca pe vremea lui Morus) îşi accentuează gratuitatea, iar utopia narativă, înghiţită de S.F., îşi mută centrul de greutate din filosofie în literatură, asumându-şi condiţia de divertisment popular. de iluzie la îndemâna oricui. Paradigmele devin simple reţete, astfel că un utopolog de talia lui Alexandre Ciorănescu crede că poate redacta o carte de bucate a utopiei. Ba chiar şi pe aceea ar reduce-o la o simplă, unică reţetă: „Prenez une fantaisie et laissezlă mijoter: elle donnera toujours de quoi alimenter un «roman» utopique". 12S

Refugiată în ficţiune, utopia – am spus-o deja – pierde legătura cu *posibilitatea*, pe care, chiar sub forma inconsistentă de *possible lateral* (Raymond Ruyer), trebuia s-o aibă în calcul. Categoria posibilului nu mai este singurul centru pe care îl distruge utopia pentru a se instala: *imposibilul* este domeniul în care utopistul explorează cu egală voluptate. Cum lumea paralelă a utopiei clasice confundă realul cu posibilul, iar pe acesta din urmă cu imaginarul, imaginarul s-a legat în continuare cu imposibilul. 129 Astfel – da în utopiile secolului al XVIII-lea –, fantasticul străpunge armura de raţionamente a utopiei narative, realizând paradoxul perfect al unui discurs cu pretenţii eminamente raţionale: utopia, „care ar trebui să studieze posibilele paralele, se consacră acum examenului imposibilelor". 130 Vechile curente subterane care alimentau utopia cu elemente fantastice din basme, mituri etc, îşi croiesc drum spre suprafaţă, simultan cu preluarea de către ştiinţă a puterilor miraculoase deţinute tradiţional de magie şi religie. Cum spune Renan, utopistul devine „l'a-mi de l'impossible". Ortega *y* Gasset observă şi el fascinaţia pe care o exercită imposibilul asupra utopistului: „Un bun utopist este obligat mai întâi să fie un realist consecvent. Numai după

ce a privit realitatea în faţă, aşa cum este ea, fără a-şi face vreo iluzie, el se întoarce împotriva ei şi încearcă s-o transforme în sensul imposibilului". 13: în sfârşit, pentru Cioran, fascinaţia imposibilului e indispensabilă naşterii utopiei: „Nous n agissons que sous la fascination de l'impossible: autant dire cu'une société incapable d'enfanter une utopie et de a y-vouer est menacee de sclerose et de ruine". 132

Ce poteci duc totuşi spre Nicăieri? O observaţie a lui Alexandre Ciorănescu sintetizează *vidul metodologic* al utopiei: aceasta „suprimă fazele intermediare şi nu analizează, sau analizează într-o manieră foarte insuficientă procesul care conduce la situaţia utopică". 133

În utopia narativă clasică, principala cale de acces în cetatea radioasă era accidentul binecuvântat al unui naufragiu, căderea întâmplătoare în centrul Pământului, un zbor fantasmagoric, somnul (*L'An 2440*, de Mercier, prima ucronie anticipativă, introduce călătoria în timp tot prin topos-ul somnului miraculos). Utopistul era prea preocupat de descrierea lumii ideale pentru a mai zăbovi în anticamera ei: iniţierea călătorului accidental de către un localnic binevoitor era singurul mod de a atenua şocul descoperirii, utopia nu includea un *rite de passage*. Iar dacă totuşi – ca în utopia grecilor antici – societatea de origine a călătorului sau filosofului autor de proiecte constituţionale era prezentată ca o fază de tranziţie, ca un *limbo*, atunci calea spre utopie-trecea (ca la Platon) prin edificarea cetăţeanului, prin *paideia*. Caracteristica pedagogică a utopiei s-a păstrat până astăzi, discursul despre lumea fără pată fiind un „regat al dialogului trucat, şi al pedagogiei, pedagogie a discursului al cărui caracter tipic este eludarea oricărei probleme reale de învăţare". 134 Numai că metodele pedagogice s-au schimbat, polarizându-se în jurul tehnicilor de condiţionare (ca în *Brave-New World* ori *1984* – în cea de-a doua fiind prezentată o „antipedagogie" fundamentată pe reconstrucţia limbii): de la *e-ducere* se trece la *inculcare*. Oamenii „obişnuiţi" oamenii „ca atare", devin deci utopieni prin educaţie: ei văd, ca în *Republica*, nivelul ideal al societăţii, înţeleg prin contrast răul societăţii lor şi plănuiesc să-l elimine. Însăşi convenţia literară a statului ideal pare un „subprodus al unei viziuni sistematice asupra educaţiei". Cu alte cuvinte, educaţia, „considerată o viziune unitară asupra realităţii, surprinde-societatea prin forma ei inteligibilă mai degrabă decât prin forma ei concretă, şi utopia este o proiecţie a abilităţii de a vedea

societatea nu ca agregat de clădiri şi corpuri, ci ca structură de arte şi ştiinţe". Frye, autorul judecăţilor citate, conchide că paralizia gândirii şi imaginaţiei utopice în lumea contemporană ar putea fi pusă în legătură cu actuala confurie în ceea ce priveşte atât obiectivele, cât şi structura internă a sistemului educaţional. 135

Întâlnirea utopismului cu *ideea* (apoi *mitul* şi, în cele din urmă, *religia*) *progresului* a proiectat asupra utopiei ceva din certitudinea „ştiinţifică" a unui viitor perfect şi inevitabil, spre care curge şuvoiul teleologic al devenirii. Contradicţiile dintre utopie şi progres nu pot fi escamotate (cel mai dificil este să ignori că utopia exclude progresul), dar modul condiţional specific utopiei a început să capete oarecum siguranţa modului indicativ al discursului despre progres. Condiţionalul a fost evacuat şi prin dispariţia petelor albe ale geografiei (până la inventarea planetelor necunoscute), iar rolul său a fost asumat de categoria gramaticală cea mai apropiată, viitorul: de la utopie se trecea la ucronie şi la anticipaţie. Lecţia profetismului vaticinar şi a escatologici milenariste a făcut posibilă redescoperirea viitorului. Profetismul aducea trecutul în piezent, sub chipul viitorului punitiv vetero-testamentar; mişcările chiliaste aduceau violent în prezent *esckaton-u*, viitorul absolut. Utopia influenţată de teoriile progresului propovăduia un viitor ines-capabil, cu aparenţele unei logici a istoriei. Acest viitor, sub acţiunea gândirii utopice, pierdea „generozitatea posibilului" şi devenea consecinţa unică, perfect sigură, a prezentului. Ca regulă generală, acest viitor de-posibilizat civ Cel Sci izgonească din literatură Arcadia, cea care, pentru a câştiga certitudine, răsturna viitorul şi obţinea astfel trecutul (sub forma absolută a originii). 136 Doar după prăbuşirea credinţei în progres, utopia negativă şi S.F.-ul au regăsit semnificaţia centrală a viitorului, „porţiunea imaculată a timpului, absenţa evenimentului care repune problema libertăţii în termenii posibilului", „timpul gol, unde nimic nu s-a întâmplat încă, în care chipul abstract al posibilităţii dă un temei speranţei", „câmpul liber, infinit deschis pentru propriile sale [ale omenirii] proiecţii". 137 Cu amănuntul că discursul utopic preferă să aleagă din ce în ce mai mult partea întunecată din spectrul posibilului. Acelaşi fenomen se întâmplă şi în viitorologie, născută în marginea utopismului.

Compromisă în literatură, logica faptelor nu e mai puţin expusă criticilor în istorie, în ansamblul ştiinţelor sociale. Iar chestiunea

accesului în utopie se pune şi în contextul acestor discipline. Cel mai vehement critic al tentativelor de a aşeza societatea şi istoria sub incidenţa unor legi este Karl R. Popper. 138 „Mizeria istoricismului", sintagma pop-periană de mare circulaţie, anunţă liniile fundamentale ale unei critici acerbe, mereu îmbogăţită cu exemple şi mereu redactată mai persuasiv, articulată mai strict, timp de mai multe decenii: o campanie lungă de-o viaţă. Termenul „historicism", pe care îl traduc aici prin „istoricism" 139, este definit de Popper ca abordare a ştiinţelor sociale ce pleacă de la premisa că *predicţia istorică* este scopul lor principal, la care se ajunge prin descoperirea unor „ritmuri", „tipare", „legi" sau „curente" care subîntind evoluţia istoriei. Doctrinele istoriciste poartă răspunderea pentru stadiul nesatisfăcător al ştiinţelor sociale teoretice (altele decât teoria economică), iar consecinţele lor în planul *praxisului* istoric sunt dezastruoase. 140 O definiţie încă mai completă a istoricismului porneşte de la constatarea că e foarte răspândită ideea necesităţii de a contempla şi interpreta istoria umană pentru a ajunge la atitudini cu adevărat ştiinţifice şi filosofice faţă de politică, la o înţelegere mai adâncă a vieţii sociale în general. În timp ce emul de rând observă viaţa la nivelul propriei sale existenţe minore, filosoful sau studiosul societăţii trebuie să se înalţe pe un plan superior, de unde omul apare ca o marionetă, ca instrument neînsemnat în dezvoltarea generală a omenirii: savantul descoperă că „actorii cu adevărat importanţi pe Scena Istoriei sunt ori Marile Naţiuni şi Marii lor Conducători, ori poate Marile Clase, ori Marile Idei. Oricum ar fi, el va încerca să înţeleagă semnificaţia piesei care este jucată pe Scena Istorică; el va încerca să înţeleagă legile dezvoltării istorice. Dacă reuşeşte aceasta, el va fi, desigur, capabil să prezică dezvoltări viitoare. Ar putea pune apoi politica pe o bază solidă şi să ne dea sfaturi practice, spunându-ne ce acţiuni politice au şanse să reuşească ori să eşueze". 141 Pentru a nu intra în alte detalii, îndepărtându-ne aparent de problemele utopiei, să înregistrăm doar refutarea pe baze strict logice a istoricismului, aşa cum e formalizată ea în prefaţa ediţiei din 1957 a lucrării *The Poverty of Historicism*: (1) cursul istoriei umane e puternic influenţat de creşterea cunoaşterii umane; (2) nu putem prezice, prin metode raţionale sau ştiinţifice, creşterea viitoare a cunoaşterii ştiinţifice (nu putem anticipa astăzi ceea ce vom şti abia mâine); (3) nu putem, prin urmare, să prezicem cursul viitor al istoriei umane; (4) aceasta înseamnă că trebuie să

respingem posibilitatea unei *istorii teoretice* (o ştiinţă socială istorică corespunzătoare *fizicii teoretice*); nu poate exista o teorie ştiinţifică a dezvoltării istorice care să servească drept bază pentru predicţia istorică; (5) ţelul fundamental al metodelor istoriciste este prin urmare greşit conceput; şi istoricismul se prăbuşeşte. 142

Ce interes are pentru utopolog refutarea popperiană a istoricismului? Cel mai direct interes devine evident atunci când autorul, în *The Poverty of Historicism* şi în *The Open Society and Its Enemies* (începută ca simplă colecţie de probe contra istoricismului), vorbeşte de *social engineering*, di-vizând-o pe aceasta în *piecemeal mgineering* şi *Utopian engineeringM3* Această *Utopian engineering* istoricistă a fost conceptualizată cu gândul la Platon – e notorie interpretarea popperiană a *Republicii* ca teorie a statului totalitar –, prin opoziţie cu singura formă raţională, *piecemeal engineering*. Care este metoda utopică de „inginerie socială”? Care este cealaltă abordare, „cu amănuntul”? Să urmărim cele mai complete definiţii date de Popper *ui*: (1) orice acţiune raţională trebuie să aibă un anumit scop; acţiunea este raţională tocmai în măsura în care îşi urmăreşte scopul în mod conştient şi coerent, în măsura în care îşi hotărăşte mijloacele în funcţie de el; dacă dorim să acţionăm raţional, prima noastră grijă va fi să alegem un scop real sau ultim, pe care trebuie să-l deosebim cu mare atenţie de scopurile intermediare sau parţiale, care de fapt sunt doar mijloace, doar etape, nu acţionăm raţional dacă nu operăm această distincţie; aplicate la domeniul activităţii politice, aceste principii ne cer să stabilim scopul final, sau Statul Ideal, înainte de a trece la orice acţiune practică; numai când acest scop ultim a fost stabilit, cel puţin în linii mari, numai când avem un fel de proiect al societăţii spre care ţintim, numai atunci putem să începem să analizăm cele mai bune căi şi mijloace pentru realizarea sa, să facem un plan de acţiune practică; (2) spre deosebire, cum spuneam, de abordarea utopică, abordarea detaliată (care evocă ingineria propriu-zisă: ea nu rezolvă probleme globale, ci remediază pe porţiuni) i se pare lui Popper „methodologically sound”, deşi politicianul care o adoptă poate avea în minte un proiect şi poate spera că omenirea va realiza un stat ideal, va atinge fericirea şi perfecţiunea pe pământ; el va fi însă conştient că acea perfecţiune, dacă va fi vreodată atinsă, atunci va fi atinsă într-un viitor îndepărtat; între timp, toate generaţiile au dreptul lor la fericire (dar nu există instituţii care să-l facă automat fericit pe

om), sau, cel puţin (şi este enorm!), dreptul de a fi mai puţin nefericiţi, de a suferi mai puţin; în consecinţă, *the piecemeal engineer* va adopta o metodă de luptă împotriva celor mai urgente rele sociale (după ce va fi găsit o metodă prin care să le identifice), în loc să caute şi să lupte pentru cel mai mare bine ultim.

Există multiple raţiuni practice, pe lângă cele strict metodologice, de a acţiona cu amănuntul: e mai uşor să re-mediezi racile identificabile decât să găseşti forma şi calea spre ideal; proiectele mai mici (pentru asistenţă socială „reformă educaţională etc.) sunt mai uşor de atins, sunt mai puţin riscante, pot fi acceptate de membrii societăţii prin compromis raţional (proiectul utopic se impune prin violenţă). Dimpotrivă, după opinia lui Popper, metoda utopică de acţiune socială va duce la dictatură, care, chiar binevoitoare, nu asigură fe*edbackul pr*oiectelor şi acţiunilor sale, nu depăşeşte impasul logic al schimbării inevitabile, pe parcurs, a concepţiei privind cetatea radioasă (de unde rezultă multă suferinţă inutilă şi o traiectorie istorică mult mat sinuoasă decât apărea în start). Aşadar, rămânând doar la suprafaţa teoriei popperiene a istoriei şi acţiunii sociale, putem reţine poziţia lui hotărâtă (chiar optimistă) în favoarea schimbărilor gradate, st*ep by step.* Platon, ilustra ţintă a criticii lui Popper, e singurul care, deşi a inspirat teoria, poate face o excepţie: abordarea utopică poate fi salvată numai prin credinţa platonică într-un ideal absolut şi neschimbător, cu două condiţii suplimentare – (1) că exista metode raţionale de a determina o singură dată şi pentru totdeauna cum arată acest ideal şi (2) care sunt cele mai bune metode pentru realizarea lui. E de la sine înţeles, experimentul violent, revoluţia, nu intră în vederile melioristului Popper. 145

Dar poate cu adevărat elimina răul social abordarea, detaliată, cu paşi mici, fără constrângere? Se poate ajunge pe această cale în stadiul perfect al omenirii, care – prin convenţie – este primul sens al cuvântului „utopie”? Se poate concepe o *utopie liberală*, o utopie a moderaţilor? O utopie care să nu se instituie prin violenţă? După Mann-heim, utopia liberală este al doilea stadiu al mentalităţii utopice, în care, spre deosebire de utopia chiliastă a violenţei populare, triumfă raţiunea claselor de mijloc. Utopia chiliastă era furioasă şi neîndurătoare; utopia liberală opune realităţii nesatisfăcătoare o concepţie raţională „corectă”, un fel de „etalon” cu ajutorul căruia cursul evenimentelor poate fi evaluat. Nu e vorba de un program de

reconstrucţie a lumii, ci doar de o „idee" proiectată în viitorul infinit şi folosită între timp în reglarea afacerilor mundane – în opoziţie cu ea, ideea platonică e un arhetip concret. 146 Inspirat de Mann-heim îndeosebi, istoricul italian Fulvio Tessitore concepe liberalismul ca utopie, văzând cu Hayek în societatea liberală o „mare societate sau societate deschisă" (Hayek e şi sursa distincţiei logice dintre liberalism şi democraţie). Ştiind acum noi ce înţelegea Popper prin societate deschisă (tocmai contrariul utopiei), ce coerenţă are teza liberalismului ca utopie? Pentru Tessitore, după Hayek, societatea deschisă „e necessariamente nient'altro che *un ordinamento spontaneo*" [s.m.]; asta crede autorul la pagina 275, fiindcă, două pagini mai încolo, el descoperă ingenuu o dilemă: „ori scr-cietatea deschisă e o societate spontană, dată şi nu voită, ori societatea deschisă trebuie să facă apel la energia cea mai concretă a acţiunilor individuale şi trebuie astfel să se resemneze a fi nu un sistem (necesarmente definit şi circumscris), ci *o utopie*" [s.m.]. Confuzia e totală: tocmai că utopia *e* sistem! Dilema e falsă, aşadar, ca şi răspunsul lui Tessitore, gata ştiut de la Mannheim (îl citează), dar formulat cu o neconvingătoare retorică a demonstraţiei: „dilema noastră poate primi numai un răspuns: ideea liberală e o utopie". O utopie, să adăugăm, în accepţia particulară mannheim-iană: forţă care transcende situaţiile sociale ş.c.l., utopie şi nu ideologie. Din nou cu trimitere la Mannheim, Tessitore conchide, nu fără un involuntar umor: „o asemenea semnificaţie a utopiei, care face apel într-o manieră liberă la forţa istoriografică a unei idei a lui Mannheim, nu riscă deloc abstracţiunea şi anistoricitatea"; *ideile* sunt utopiile liberalismului, „inamice neîmblânzite ale oricărei condiţii statice în care omul nu mai e decât un lucru: utopiile liberalismului, inamice ale oricărei închideri chiar cu riscul de a deveni inamice ale oricărui sistem, chiar ale «sistemelor liberale". 14? Contrariul opiniei lui Tessitore (şi în consecinţă, a lui Mannheim şi a mannheimienilor) este exprimat net de Popper, într-un text inclus în volumul *Conjectures and Refutations*: „O Utopie liberală – adică un stat proiectat raţional pe o *tăbula rasa* fără tradiţie – e o imposibilitate". 148 E o imposibilitate, argumentează în continuare Karl Popper, deoarece principiul liberal cere ca limitaţiile libertăţii fiecăruia care sunt făcute necesare de viaţa socială să fie minimizate şi egalizate pe cât posibil (ideea e a lui Kant). Acest sistem *a priori* nu se aplică însă automat, ci trebuie să recurgă la tradiţie, la e-chivalentul

unei *common law* britanice. Interpretarea principiilor abstracte ale liberalismului necesită principii de practică concretă, norme, cutume, precedente. Lăsat în voia principiilor universale, chiar utilitarismul eşuează în tiranie; *Panopticon-ul* lui Bentham e cel mai convingător exemplu. De asemenea, utopia paternalistă nu poate lăsa iluzii în privinţa rezultatelor: o mulţime de oameni asemănători şi egali, sub „un pouvoir immense et tutelaire, qui se charg e seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolut, detaille, regulier, prevoyant et doux. Îl ressembl-erait à la puissance paternelle şi, comme elle, îi avait pour objet de preparer les hemines à l'âge viril; mais îi ne cherche, au contraire, cu'a les fixer irrevecablement dans renfance" – scria uimitor de exact Tocqueville, în capitala sa *De la democraţie en Amérique*. Nici paternalismul nu conduce decât în utopia autoritară: „A mesure que les condiţions's egali-sent chez un peuple, Ies individus paraissent plus petits et la seciete plus grande, cu plutot chaque citoyen semblable a teus les autres, se perd dans la fcule, et l'on n apercoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui meme".14 a în tot cazul, nu e asta utopia teoretizată de Mannheim. Pentru a sfârşi cu drumul liberal spre utopie, să ne oprim puţin asupra unei splendid scrise cărţi a americanului Robert Xozick, unul dintre cei mai celebri (relativ) tineri filosofi de peste Ocean. Nozick, în *Anarcky*, *State*, *and Utopia* (New York, Basic Books, 1974), a glorificat virtuţile capitalismul lui *laissez-faire* al secolului trecut şi pe cele ale individualismului secolului Luminilor, relansând teza Locke-Spencer a *statului minimal*. Contrar celor văzute de noi de când tot încercăm să definim utopia şi să găsim calea de acces către ea, Nozick propune ca utopie exact statul minimal, limitat la funcţiile de protecţie împotriva furtului, forţei, înşelătoriei etc. Statul minimal este visul liberalilor: Popper născocea chiar sintagma „briciul liberal" (evident, cu briciul lui Ockham ca model) pentru a denumi principiul suprem al statului liberal: limitarea puterilor statului (un rău necesar) la strictul necesar.150 Din păcate, utopia este *statul maximal*. Să recapitulăm: dacă nu ajungem prin accident (fiind aleatoriu, nu-l putem transforma într-o metodă: nu toţi naufragiaţii nimeresc pe ţărmul perfect), prin reforme gradate, prin răsturnări violente, duşi de fluxul progresului (istoriei), ce drum ar mai rămâne? Gradul zero al oricărui drum spre utopie, legitimismul. Fiindcă există – o ştim de la Mannheim – şi o utopie conservatoare, ca aceea teoretic zată de Hegel. Ştiam de la

Leibniz că *suntem dintotdeauna în Utopia*: trăim în cea mai tună dintre lumile posibile. Sau, cel puţin, putem însera în lumea exterioară *atopia* noastră, îşi deschiderea spre Alteritate, utopia interioară.

Cea mai curentă interpretare a poziţiei utopistului faţă de societatea în care trăieşte este următoarea: scriitorul sau reformatorul se află în conflict cu lumea lor, pe care o văd ca actualizare a valorilor *negative*. Afirmaţia utopică rezultă dintr-o dublă negaţie, deci, ca *negare a negativului*. 152 De câte ori se întoarce spre realitate, utopistul o oglindeşte răsturnat. 153 Ce raport există atunci între utopie şi nihilism? Pur şi simplu, acela dintre constructor şi demolator?

La prima vedere, nimic mai clar decât polaritatea *utopie-nihilism* (dacă facem abstracţie de *Demonii* lui Dostoievski, 5 n care polaritatea ajunsese confuzie şi chiar identitate). Cu termenii lui Landauer preluaţi de Mannheim, *utopia* este contrariul oricărei *topea* (oricărei ordini sociale existente în realitate). În consecinţă, instaurarea oricărei utopii se va face în detrimentul topiei negate, astfel că prima conduită a utopistului e nihilismul. Cazul particular al construcţiei în deşert, ori pe tărâmuri virgine, nu pune probleme de înţelegere: etapa nihilistă a travaliului utopic s-a consumat acolo (sau a fost inutilă). Chiar şi tăierea istmului de către regele Ut opus e un act nihilist, e modul simbolic de a pune lumea în paranteze, de a o desfiinţa. E un act agresiv, pe care *ipocrizia* utopiilor tradiţionale nu îl poate masca: ele „arborează o modestie a nefiinţei", dar ştiu precis unde vor să se instaureze. „Utopia tradiţională nu are, astfel, numai orgoliul static al fiinţei desăvârşite, ci şi pe cel agresiv care este legat de expansiunea idealului în real" – scrie în continuare Gabriel Liiceanu, ca să conchidă în această problemă care ne priveşte aici că „în orice utopie stă deja înscrisă, simultan cu afişată lipsă a oricărei pretenţii de a-şi căuta şi de a-şi găsi un loc, *o tehnică a dislocării*". 154 într-o carte remarcabilă, Hans Jonas chiar demonstrează, mergând împotriva lui Ernst Bloch, că realizarea practică a utopiei conduce la nihilism (în sensul concret: anihilarea instituţiilor, persoanelor etc. care se opun ordinii perfecte); utopia nu mai e astfel o alternativă a nihilismului, ci, scrie Hans Jonas, o mască perfidă a sa. 155

Negarea utopică este însă ceva mai complicată decât atât. Ea se aşază sub un dublu paradox, ca dublu anacronism: pe de o parte, utopia neagă în numele viitorului (întâlnim din nou pe Gabriel

Liiceanu, care considera, în articolul citat, că dislocarea utopică proprie intelectului este „actul afirmativ şi viclean al dobândirii unui loc printr-o manevră de spaţializare a viitorului”) şi propune ca verité *prematur ce* (Lamartine), ca *N och-N icht-S ein* (Ernst Bloch), ca *verile de demain* (Victor Hugo), sau măcar ca *philosophie trop prematuree* (Brissot de Warville); pe de altă parte, negarea utopică e mereu în contratimp, merge *a rebours*, luptă cu trecutul (fapt sesizat şi de Engels, am văzut mai înainte: nota 120): „utopiştii Renaşterii continuă să fabrice sisteme comuniste în chiar momentul când începe era capitalismului şi a liberei concurenţe. Ei visează o monarhie universală în momentul când naţionalismele se afirmă. Ei se ataşează unui ideal ascetic atunci când înfloresc culturi strălucitoare şi luxoase. Ei încearcă (Nicolaus Cusanus, Guillaume Poştei, Pico della Mirandola, Campanella, Morris etc.) să degajeze un fel de religie universală şi raţională a tuturor religiilor de pe pământ, un fel de creştinism natural, chiar atunci când sectele creştine se bat sau vor să se bată între ele cu ferocitate. „15S De aceea, utopia nu inventează, nu lansea. zănoutăţi. Ea le face doar accesibile maselor, preluându-le din *Zeitgeist*: rolul utopistului în istoria ideilor e doar acela de colportor – când. ajunge într-o utopie, *la verité prematuree* are deja un trecut. 157

4. *Paradigmele utopiei*. Pierdut în gigantica bibliotecă a – utopiei, cititorul îşi poate petrece întreaga viaţă răsfoind cărţi, manuscrise, reviste, ziare, jurnale savante, tipărituri neoficiale, prospecte, programe politice, hărţi imaginare, documente fictive etc. Din labirintica instituţie trebuie totuşi croite cu preţul reducţionismelor şi omisiunilor, căile de scăpare. Ele pot fi concepute ca tentative de a construi *paradigma utopiei*, o instanţă reprezentativă a conceptului din care să rezulte definiţia lui ostensivă. Nu pot intra aici în polemici epistemologice asupra conceptului de paradigmă – unul dintre cele controversate. Totuşi, o minimă serie de clarificări se impune, cu punct de plecare în definiţia restrictivă dată de Thomas S. Kuhn, în legendara sa carte *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (1962): „realizări ştiinţifice universal recunoscute care, pentru o perioadă, oferă probleme şi soluţii model unei comunităţi de practicieni”. 158 Acest sens al paradigmei ca model implicit care există într-un sector particular al ştiinţei a făcut o bună carieră în ştiinţele „exacte”, ajungând, prin efectul charismatic pe care îl au constructele teoretice din aceste domenii, să influenţeze şi lingvistica, antropologia, istoria

etc. Desigur, eu folosesc o versiune mai *soft* a conceptului de paradigmă, în strânsă dependenţă cu *average pictare* (Galton), model, *tip-ideal* (Max Weber). De asemeni, preiau sugestii dinspre antropologie şi din epistemologia lui

Paul K. Feyerabend, pentru a ajunge la reconstrucţia unor momente cruciale ale istoriei utopismului (prelungind, în fond, tipul de recitire a *Fizicii* lui Aristotel de către Kuhn). Kuhn însuşi lasă loc unei manipulări a conceptului de paradigmă: un cititor sagace a numărat nu mai puţin de 22 de accepţii diferite ale termenului. 159 Dinspre antropologie, paradigma este văzută din ce în ce mai mult ca o *Weltbild* (utopologul găseşte în acest termen trimiteri la *speaking picttire*), întregul agregat de concepţii, explicite şi implicite, despre lume într-o epocă dată. În termenii lui Kuhn, paradigmele utopiei – pentru că nu una vom schiţa, ci două, care la rândul lor se divid ş.a.m.d., ca într-o borgesiană grădină a potecilor ce se bifurcă – nu sunt succesive, nu se înlocuiesc unele pe altele într-o dialectică a „vechiului" şi „noului", nu pot fi puse pe o scară a progresului cumulativ, de la simplu la complex, de la inferior la superior. Pur şi simplu, ele sunt incomensurabile. Din nou, epistemologia „rabelaisiana" (I.P. Culianu) din *Against Method* vine să aducă o viziune pluralistă, tolerantă, descentralizată, în care „anything goes", toate ipotezele şi concepţiile pot avea o intrinsecă validitate, perfect argumentabilă în orizontul culturii specifice în care ele apar. Nu cred că greşesc spunând ca anarhismul epistemologic al lui Feyerabend (epitetul „anarhist" a fost înlocuit ulterior de autor cu „dadaist", pentru a elimina astfel nedorite conotaţii politice) redescoperă marile principii ale istorismului german din secolul al XIX-lea şi ale hermeneuticii dintotdeauna: teoriile şi ideile unor epoci şi culturi străine nu trebuie comparate procustian cu acelea curente în întâmplătorul *hic et nunc* al cercetării. Analiza utopiilor trebuie să caute înţelegerea empatică, din interiorul cadrului cultural-istoric al obiectului de studiu (conceptul *Verstehen* este esenţial, în linia neokantienilor Dilthey şi Rickert, cu notele specifice ale lui Max Weber). De aceea, paradigmele utopiei sunt mai aproape, din punct de vedere epistemologic, de teoria lui Feyerabend, decât de rigoarea aparentă a lui Kuhn. Prin urmare, vom reţine de la Kuhn principiul incomensurabilităţii şi vom face din paradigmă o *Weltbild*, un *framework of thought*. 18°

Cu o primă aproximaţie, cele două paradigme esenţiale ale

utopiei sunt *utopia descriptivă* (*narativă*) şi *modelul raţionalist utopic*. Prima este asociată în primul rând numelui lui Thomas Morus, pentru cea de-a doua îl avem ca autor exemplar pe Platon; *Utopia* este aşadar concretizarea clasică a utopiei narative, iar *Republica* este. considerată în general tipică pentru proiectul de legislaţie ideală, constituţia model concepută pentru o societate abstractă. Prima operă foloseşte în primul rând descrierea, dar este o naraţiune cu personaje şi rudimente de conflict literar; cea de-a doua poate recurge la simpla expunere ori poate folosi (ca la Platon) dialogul socratic, o convenţie transparentă ca şi descrierea. Până aici, o nouă polaritate se impune: *utopie* (Morus) vs. *utopism* (Platon) – „sindromul binar" lucrează din plin în utopologie. Remarca următoare va relativiza însă termenii polarităţii: Platon, prin vorbele lui Socrate de la începutul lui *Timaios*, nu era pe deplin mulţumit de schema raţională din *Republica* şi ar fi dorit să reia discursul asupra cetăţii ideale în lumina propriei teorii despre *mimesis*; din păcate, dialogul în care Critias, ca răspuns la provocare, prezintă în mişcare pe atenienii învingători ai atlanţilor, ni s-a păstrat doar fragmentar. Poate că Morus a avut ambiţia completării acestei lacune (contemporanul său Busleyden considera *Utopia* o paradigmă platonică), deşi cartea sa, pe lângă influenţele lui Platon şi ale *Weltbild-ului* umanist nordic, datorează foarte mult lui Lucian. Referinţele frecvente la Platon şi Morus în utopologie au transformat aceste două paradigme elementare în clişee: detaliile care fac excepţie de la schemele reducţionismului popular sunt pur şi simplu omise ori răstălmăcite; imaginea colportată de marele public este în consecinţă o caricatură sau o idealizare.

La un nivel mai profund al pnalizei, paradigma utopiei moriene se divide: s-a vorbit de (1) o *paradigmă literară* (i-aş spune „propriu-zisă", „poveste de călătorie imaginară la capătul căreia naratorul descoperă o Cetate justă până atunci necunoscută, care se distinge prin instituţiile sale şi căreia el îi face o descriere detaliată" şi de (2) o *paradigmă specifică a imaginarului social*, „reprezentare a unei societăţi *radical diferite*, situată într-un *altunde* (*ailleurs*), definit printr-un spaţiu-timp imaginar, reprezentare care se opune celei a societăţii reale, existând *hic et nunc*, relelor şi viciilor sale". 181 O dihotomie şi mai radicală a operat David Bleich, în sensul interpretării pe care o dă el perioadei petrecute de Morus în casa arhiepiscopului de Canterbury, John Morton: cele două cărţi ale lucrării (prima, un dialog

filosofic asupra raportului dintre intelectual şi putere, asupra situaţiei economice, politice şi sociale contemporane; a doua, descrierea Utopiei) ar corespunde celor două forţe care se luptă în spiritul autorului: cartea întâi e cea a unui Morus deziluzionat şi frustrat, în strânsă legătură cu realitatea; cartea a doua este fantasma compensatoare, retragerea în iluzie. 162 Dacă notăm că Morus a scris mai întâi cartea a doua (descrierea), imaginând apoi dialogul din cartea a doua, interpretarea lui Bleich nu sună cu totul neconvingător: revolta ku Morus a pornit din interior, ca refugiu, pentru a izbucni în exterior, ca înfruntare. Judecată în contextul epocii sale – fiindcă numai acolo interpretările pot regăsi sensurile originare –, *Utopia* înseamnă altceva decât au făcut din ea criticii săi, timp de câteva secole. Creaţia lui Morus îşi vădeşte astfel complexitatea: ecourile din Augustin şi Lucian; reacţiile specifice epocii la Plafonul umaniştilor; ecouri din *minores* ori din opere care astăzi sunt aproape uitate (ca *Ploutos*, ultima comedie a lui Aristefan); proaspete amintiri ale povestirilor marinăreşti, atât de gustate într-un timp al marilor descoperiri geografice (de unde şi convenţia literară a naufragiului, ca şi personajele de tipul lui Hythlo-daeus); „pactul utopic" (Baczko) între autor şi cititori, destinaţia textului pentru un grup de iniţiaţi, includerea unui cod manierist de lectură (de la ambiguitatea titulară, *ou-eu* –, la toate aluziile livreşti savurate cu atâta voluptuoasă iscusinţă în mediul amicilor umanişti – dovadă şi *jocul de-a utopia* în care ei s-au prins: scrisorile, epigramele, poemele, harta Utopiei, alfabetul utopic din ediţia de la Basel – 1518 – fac din volum o veritabilă operă colectivă – o spune Prévost, cel mai important editor modern al lui Morus), Ce puţin din toate astea mai găseşte cititorul modern în *Utopia*! El o ştie din auzite, a citit-o poate superficial şi, mai rău, crede într-una din simplificările criticii: cartea e o reacţie anti-socială, e un protest, e un tratat reacţionar, e o profeţie, e o critică a capitalismului incipient şi a acumulării primitive de capital. A lega însă *Utopia* numai de politică, economie, religie (cu tot paradoxul unui martir creştin care milita în ficţiune pentru toleranţă) şi alte asemenea înseamnă a sacrifica farmecul său de op umanist, umorul şi vorbele de duh în primul rând: „A strânge *Utopia* sub astfel de rubrici este ca a reduce *Hamlet* la dimensiunile unei piese despre succesiunea la tronul danez". 163 Nu înseamnă totuşi că lectura este valabilă numai dacă restituie textului semnificaţiile intenţionate de autor sau dacă îi reconstituie

perfect jaussianul *Erwartungshorizont*. Reţinem trama narativă, personajele, caracteristicile societăţii utopiene: societate urbană, antifeudală (meritocratică, nu ereditară), stabilă (nu imobilă), egalitatea proprietăţii pentru cetăţenii liberi, toleranţa (şi pe planul religiilor, cum am mai spus, dar şi prin grija pentru bolnavi şi bătrâni), excluderea indivizilor dotaţi de la muncile brute, frugalitate (nimănui nu-i lipseşte nimic, dar nu există lux: aurul, în spirit polemic cu lumea noastră, e materia din care se fabrică ţucale), hedonism moderat (plăcerile spiritului, dar şi celelalte), economie agrară, masă în comun, educaţie care poate evoca *paideia* greacă, autarhie (dar şi comerţ exterior), excluderea simultană a lenei şi a muncii inutile, deplasare controlată în interiorul Utopiei (un fel de paşaport interior), catolicism „luminat" (care însă pedepseşte dur adulterul şi păstrează credinţa în nemurire), alternanţa muncilor (reacţie, poate, la sistemul rigid al breslelor), hainele identice, război dus prin corupţie (cumpărarea adversarului), cu sclavi şi mercenari. 164 De la admiraţia entuziastă la critica acerbă, toate reacţiile îşi pot găsi temei în unul sau mai multe elemente ale *Utopiei*. De asemenea, în măsura în care utopia moriană era deja o sinteză – la idealul urban al grecilor antici se adăuga elementul paradiziac iudeo-creştin –, ea va fi avută inevitabil în vedere de orice utopolog, indiferent de obiectul său de studiu 166. O menţiune specială se cuvine *izolării*, plasării utopiei într-o exterioritate geografică. Simbolul utopiei lui *Morus* este *insula*, care înlocuieşte Arcadia ca formă exterioară a societăţii reuşite după ce Arcadia a fost subminată de un paradox funciar: „Deşi societatea care s-a refugiat în natură este formată prin acumulări de unu identici (păstorul), fiind astfel reductibilă la acest unu, ea menţine în principiu, ca un atare multiplu, problema raportării mijlocite şi a cadrului dublu: esenţa este prinsă simultan în natură şi societate". 166 Faptul că noi ne „putem imagina Insula oriunde şi, deci, nicăieri", această ubicuitate cu interpretare negativă a transformat-o în „spaţiul predestinat de consfinţire a unui dezacord şi cel al regăsirii de sine ca Unu" (de unde robinsonada, sau „crusoismul"); aceeaşi ubicuitate negativă a făcut din insulă şi locul predilect al proiecţiilor societăţii perfecte, răspunzând astfel radical (şi, poate, naiv) marii întrebări politice şi sociale a modernităţii: „cum să imaginezi şi să gândeşti societatea ca autoinstituită, având deplină stăpânire asupra sa şi nesprijinindu-se pe nicio ordine exterioară ei?". 167 Exerciţiile asupra paradigmelor

utopice, asupra acestor reprezentări ale alterităţii sociale (Baczko), contribuie la găsirea răspunsului, a răspunsurilor. Cadrul ideal al utopiei lui Platon este *polis-ul*, o insulă urbană în peisajul natural şi rural, o structurare a umanului construit, agresat de barbarie. Oraşul grecilor era deja o utopie, fiindcă prima utopie a fost oraşul (Lewis Mumford). El era autosuficient – deşi grecii erau mari navigatori şi comercianţi –, astfel încât un cetăţean putea să trăiască o viaţă întreagă *intra mur os*. Idealmente, *polis-ul* era o *izo-nomie*, o formă de guvernământ care excludea absolut orice noţiune de putere şi autoritate (nu era nici – *arhie*, nici – *oraţie*): cetăţenii nu erau nici conducători, nici conduşi. Egalitatea decurgea direct din cetăţenie. Când Herodot (III, 80 – 82) discută formele de guvernare şi stabileşte că ar fi trei (a unuia singur, a mai multora, a tuturor), menţionează că purtătorul de cuvânt al atenienilor refuză orice tip de putere: „Nu vreau nici să poruncesc, nici să mă supun". Medicul Alkmeon (începutul secolului al V-lea î.e.n.) enunţase chiar principiile unei teorii politice a fiziologiei umane: izonomia, egalitatea în faţa legilor, era o condiţie a sănătăţii. 168 Practic, izonomia era cu neputinţă şi în locul ei domneau toţi asupra tuturor a, iar *polis-ul* putea fi cel mult democraţie. Ironiile lui Platon la adresa democraţiei şi teoria sa de guvernare prin elite spun destul despre atitudinea filosofului faţă de puterea maselor, astfel că mulţi cititori ai *Republicii* i-au criticat spiritul retrograd: cum se ştie, Aristotel a spus că *Politeţea* pare să descrie o societate asediată (asediată de istorie, aş adăuga), Lucian (şi, subinfluenţa lui, Erasmus) se felicita că statele nu au urmat programul lui Platon; Popper, ne reamintim, a criticat pe parcursul unei cărţi întregi („The Speli of Plato", vol. I din *The Open Society and Its Enemies*) istoricismul marelui filosof, formulând acuzaţia de totalitarism. Un lung pasaj din cartea lui Bertrand Russell *Philosophy and Poliiics*, din care nu lipseşte epitetul „totalitar", ne va edifica pe deplin asupra ideilor primite în privinţa *Republicii*: „Că. *Republica* lui Platon a fost admirată ca operă politică de oamenii onești este probabil exemplul cel mai surprinzător de snobism pe care ni-i oferă istoria. Să examinăm câteva trăsături ale acestui eseu totalitar. Obiectul principal al. educaţiei, căruia totul i se subordonează, e curajul în luptă. Pentru a-l atinge, se va institui o cenzură rigidă a poveştilor pe care mamele şi doicile le spun copiilor; nu li se va citi Homer, pentru că acest versificator degenerat îi face pe eroi să plângă şi pe zei să râdă; se va interzice teatrul, pentru că în el

figurează răufăcători şi femei; muzica va fi de o anumită categorie, care corespunde la ceea ce astăzi ar fi *Rule Britannia* sau *The British Grenadiers*. Cârmuirea e în mâinile unei mici oligarhii, care va practica viclenia şi minciuna: viclenia, pentru a manipula tragerea la sorţi în vederea planului eugenie; şi minciuna studiată, pentru a convinge mulţimile că diferenţa claselor corespunde unor diferenţe biologice. În sfârşit, se va practica infanticidul pe scară largă pentru copiii care nu vor fi fructul manevrelor guvernului. Dacă poporul e sau nu fericit, asta n-are importanţă, după cum ni se spune, fiindcă excelenţa trebuie căutată în ansamblu, nu în părţi". 169 Cu sintagma lui Popper, nu exista un inamic al *societăţii deschise* mai detestabil decât Platon, care, pe deasupra, acţionează şi ca un descântec fără leac: „The Speli of Plato".

Discuţia ideilor politice ale lui Platon, obligatorie referinţă a utopologiei, este mult prea complicată pentru a fi angajată aici. Ea ar putea fi argumentată strâns, cu textele pe faţă, de la originile concepţiei politice a lui Platon în climatul Atenei de după căderea Celor Treizeci (*Scrisoarea VII*, 324 b-e, 325 a-e, 326 a-b, pp. 1184-1224, ed. Robin, t. II), până la extraordinara construcţie din *Republica*. Sarcina aceasta depăşeşte însă cadrul mai general în care mi-am prepus a rămâne deocamdată, fiindcă principala mea intenţie în cele ce urmează e să ajung la interpretarea pe care Constantin Noica, urmând o izolată sugestie germană, a făcut-o *Republicii*. 17° Prin caracterul ei original şi profund, această interpretare poate fi adusă în mai modestele sfere ale utopologiei cu un profit major. Aşadar, referinţele ulterioare la utopia lui Platon vor avea în vedere numai *Republica* (lăsând deoparte *Legile*, *Critias*, *Timaios* etc). Totuşi, nu voi absolutiza lectura *Republicii* ca utopie interioară, în linia Noica, recurgând pentru aceasta la luminosul eseu ai lui Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filosofiei", „acoperit" de trimiterile din nota anterioară şi de textul însuşi al dialogului, în care sunt exprimate opinii politice fără echivoc (v. 431 c-d, unde se arată că statul desăvârşit e acela în care dorinţele unei gloate vicioase sunt dominate de dorinţele şi înţelepciunea unei minorităţi virtuoase).

Scriind *utopie interioară*, complic deja paradigma utopiei, înţeleasă ca *utopie exterioară* îndeosebi. La drept vorbind, utopia interioară şi cea exterioară se presupun reciproc, se completează, se susţin în punctul lor de plecare comun, care e „un decalaj între o stare

de fapt şi un sistem de aspiraţii (deci un sentiment fundamental de incompletitudine)". Mihai Sora, pe care tocmai l-am citat, propune cuplul *utopie introvertită-utopie extravertită*: „dacă am putea numiîntrev ertită utopia auto-împlinirii, atunci cea care vizează doar amenajarea condiţiilor (evident, exterioare) se-nţelege de la sine că nu poate fi decât o utopie extravertită. Desigur, autoedificarea implică şi ea măcar un minimum de amenajare a ambientului, după cum şi utopia extravertită se înrădăcinează cumva, fie doar la punctul de plecare, într-o nevoie intimă (care, de altfel, îi şi prilejuieşte declanşarea)". 171 La Platon, în *Republica*, utopia introvertită este premisa celei extravertite; pentru că nu există numai un singur tip de utopie interioară, ci mai multe: (l) *autoedificarea*, care este o chestiune de opţiune (chiar dacă uneori forţată de mediul agrest); (2) *condiţionarea*, adică interiorizarea forţată a principiilor utopiei exterioare sau prefaţa lor psihologică; (3) *atopia*, utopia interioară nesistematică, înrudită cu visarea. Autoedificarea este o utopie transcendentală şi depăşeşte eupsihia profană prin racordarea individului la *das Heilige*; ea poate avea succes şi acolo unde ecumenismul (formă atenuată a utopiei creştine globede) eşuează, ori poate fi practicată foarte aproape de nivelul unei simple tehnici eupsihice. Condiţionarea este întotdeauna impusă (iată un pleonasm!), dar cei care o impun apreciază mai mult obţinerea utopiei interioare prin persuasiune, prin violenţă sofisticată (Orwell transformă limba, Huxley foloseşte ingineria genetică); educaţia sistematică e crucială pentru instituirea acestei utopii interioare, tipică lui Platon şi moştenită, prin analogia cetate-individ, până azi: dacă Morus făcea să depindă utopia de instituţii perfecte, alţi oameni ai Renaşterii şi Reformei (Aiberti, Palmieri, Erasmus, Sir Thomas Elyot şi alţii) îşi închipuiau schimbarea ca apariţie de *novi homines*; la fel gândeau, am văzut, Comenius şi pansofiştii, la fel, oamenii Luminilor şi etnopedagogii secolului trecut (utopia lor naţională se construia prin educaţie).17 a Influenţa lui Platon şi a „socratismului" asupra educaţiei („totalitare", adaugă Popper) este remarcabilă. Ultimul tip de utopie interioară, cel mai puţin utopic (fiindcă nesistematic) poate fi cu greu distins de vis, fantasmă, iluzie, maladie mentală (de la fixaţii idiosincratice la schizofrenie), solipsism.

Paradigma utopică platoniciană este aşadar ambiguă. Utopia este şi interioară şi exterioară, precum mai târziu doctrina creştină a

împărăţiei lui Dumnezeu, de un echivoc în care Iisus s-a complăcut – scrie Cioran, un adept al utopiei interioare şi el. 173 Ce spune Constantin Noica? El deplânge succesul unei duble erori a cititorului Republicii:

Întâi, „că Platon schiţează aici drept stat ideal unul autoritar la culme", apoi, „că dă afară pe poeţi din cetatea sa". Să urmărim numai tema esenţială: după Noica, Platon nu-şi propune în *Republica* „să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*". De aceea, susţine filosoful de la Păltiniş, *Republica* e o traducere bună pentru *Politeia*, cu o condiţie: să se spună, mai apropiat de gândul lui Platon, „Republica interioară". De aceea, *climax-ul* dialogului nu e descrierea statului ideal, ci descrierea a cinci tipuri de oameni: omul suveranităţii morale şi de cunoaştere (numit om regal sau aristocratic), omul timocratic, cel oligarhic, omul democratic şi cel tiranic. „Aceste cinci întruchipări umane posibile – de care nici sociologia, nici antropologia, nici caracterologia, nici politologia nu ţin îndeajuns seama, deşi ele par a da un tablou complet al omului ca fiinţă morală şi socială – se trezesc în om, îşi caută afirmarea dominantă, se ciocnesc între ele şi dau războiul civil din sufletul oricărui ins ieşit din anonimat. Ele sunt cele care colcăie în ceea ce s-ar putea numi *republica interioară* a omului, cu un cuvânt pe care Platon însuşi îl foloseşte (la 605 b)". Dar de ce insistă Platon atât pe descrierea republicii exterioare? Din două motive: întâi, pentru că filosoful atenian are nevoie de o modelare a sufletului (iar cetatea este un model concret, inteligibil: se vede la scara colectivităţii cum arată şi cum se dezvoltă spiritul de dreptate în individ); al doilea, „pentru că virtutea este, în definitiv, socială, când nu este virtutea religioasă faţă de zei, comunitară şi ea încă. Virtutea e faţă de semeni, în sânul fiinţei conştient sociale care e omul". 174

În articolul citat ceva mai sus, Gabriel Liiceanu face o altă disociere: *utopia intelectului* vs. *utopia filosofiei*. „Utopia intelectului este o utopie *profană* care dislocă finitul prin finit", este „utopia unei false transcenderi". Ea e ipocrită, „deoarece îşi contrazice esenţa utopică prin aceea că, sub masca idealului, ea îşi arogă titlurile fiinţei depline, devine expansivă şi agresivă în numele acestui ideal şi găseşte o modalitate de întrupare a proiectului utopic printr-o strategie de spaţializare a viitorului care se soldează cu dislocarea şi evacuarea locurilor prezente. Utopia intelectului, în ciuda a ceea ce pretinde, îşi caută şi îşi găseşte un loc. Şi ea este o utopie *a intelectului* tocmai

pentru că această căutare-găsire se face *prin pierderea idealităţii sale*, tocmai pentru că locul căutat şi găsit este un loc de pe *această* lume, este un loc *finit*". Această utopie – reprezentată de Morus, Campanella, Cabet etc. – trece de la accentuarea modelului ideal la accentuarea căilor care duc la el, temporalizând transcendentul şi sfârşitul ca *utopie a istoriei*. Celălalt tip este *utopia filosofiei*, a cărei paradigmă este *Republica*. Ea este condusă de filosofi, pentru că, la Platon, „filosofii sunt cei mai apţi să adeverească esenţa umană", faptul de „a se afla pe un drum ce duce dincolo" de om. Filosoful este cel dintâi care se aşază pe un astfel de drum şi îi va aşeza apoi pe alţii. Filosofia, scrie Liiceanu, „este în mod esenţial o utopie", dacă orice utopie este „un demers al transcenderii şi dacă în statul lui Platon filosoful care conduce este un agent al transcenderii". Trecerea de la *utopia filosofiei* la *utopia intelectului* este o trecere de la *vizionar* la *imaginativ*, „de la capacitatea de a gândi în spaţiul simbolicului la aceea de a visa în termenii bunului simţ şi ai intelectului". După ruperea de „Nordul" gândirii – „adică transcendentul *cu funcţie de orientare*" –, se schimbă relaţia dintre ideal şi real: în *utopia filosofiei*, idealul transcende realul „prin descoperirea unui sens ascensional la nivelul experienţei spirituale"; în *utopia intelectului*, idealul invadează realul pentru a-l transforma într-un real mai bun, un „real-ideal". Transcendentul nu mai este într-un *în sus imaginai*, ci într-un *înainte ideal*.

Folosirea termenului *imaginai*, inventat de Henry Cor-bin, nu e fără un tâlc spiritual extrem de interesant: *utopia filosofiei* propune, prin oracolul care *dislocă*, un nou spaţiu pentru fiinţa umană. Noul spaţiu, de-abia acum *eu-topos*, este un *intermundus*, un „interval" (*metaxy*), un „mijlociu" (*meson*). Acesta este spaţiul filosofiei, spaţiul populat de *daimoni*, de naturile intermediare între muritori şi nemuritori. Filosoful este la rândul lui o fiinţă daimonică, iar cetatea ideală în care conduc filosofii este cetatea daimonizată, localizată în intermund. Ea *„nu mai dislocă finitul prin finit, ci prin zvonul infinitului"*. Ea e utopia cu adevărat utopică, pentru că topologia ei este strict ideală; *utopia filosofiei*, consideră Liiceanu, e o *cetate emblematică*, o cetate din *mundus imaginalis*. 175 Cetatea ideală concepută ca *urbe imaginată* are în opera lui Henry Corbin argumente foarte serioase. Chiar termenul *imaginai* a fost avansat într-un context de mare interes pentru utopologi, raportul dintre mit şi istorie: *imaginai* este epitetul aplicat evenimentului care nu e nici „istoric" în

sensul obişnuit al cuvântului, nici „imaginar" 176; lumea imaginală, „lumea cetăţilor de smarald" din sufismul iranian, este oarecum dublul subtil al lumii noastre, intermediar între lumea sensibilă şi lumea spirituală pură, un spaţiu în care spiritualul prinde corp şi chip, unde corporalul se spiritualizează în Forme şi Imagini autonome. Cetatea imaginală nu există în spaţiul şi timpul sensibile, ea nu ţine de un *ubi*, ci este un *ubique*, un „pretutindeni" simultan foarte aproape şi extrem de departe, în *quarta dimensio*. Cetatea emblematică a misticii sufi iraniene implică o metafizică specială, o schemă ontologică a celor trei lumi (datorată lui Sohrawardi şi teosofilor mistici înrudiţi cu el). Cetatea nu poate fi *văzută* decât de iniţiaţi admişi după probe severe, care, apoi, nu mai sunt în măsură să o *descrie* (utopia narativă însăşi e aici imposibilă). Fiindcă deşi Sohrawardi numea (cu un termen persan de fabricaţie proprie) *NÂK ojă-Abând* (literal: „ţara lui Ne-unde") cetatea imaginală, expresia nu se poate traduce prin *ou-topeia* (al cărei echivalent ar părea): „il est le «Non-ou», mais en meme temps îl este bien une Terre, un pays (*ăbăd*), et c'est justement le pays ou ont *li eu* les eveniments des recits mystiques". 177

Aceasta este *utopia absolută*, *Ideea de utopie*, *arhetipul utopiei*. Dar utopia, în sensul ei comun, îşi pierde vocaţia spirituală pentru a coborî în istorie. Acolo, sabotând istoria şi încercând s-o înlocuiască, se scrie adevăratul destin al cetăţilor ideale; este o fatalitate din care, cum am văzut în paginile acestea, nu scapă nici utopia narativă.

NOTE

l-Lucien Febvre *et al*., *Civilisation*, *le met et l'ide e*, Paris, La Rensias-sance du livre, 1930, p. 1.

2 – *Idem*, „Les mots et les choses en histoire économique", în *Annahs d'histoire économique et sociale*, *2* (6), 15 avril 1930, p. 234.

3 l Georges Gusdorf, *Les principes de la pensie au siècle des Lumières*, Paris, Payot, p. 296.

4 – Philippe Beneton, *Histoire de mots*: *culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975, p. 13 (e vorba de textul remaniat al tezei de doctorat pe care o aminteam ceva mai înainte). Beneton citează punctul de vedere identic al lingvistului Ferdinand Brunot: „Il y aurait de la puerilite a vouloir raconter l'histoire par les mots. Ceux qui la racontent d'après les images n'ont pas non plus la pretention de la montrer toute entiere. Pourtant, leur effort n'est pas vain et le caractere du temps se revele

dans les documents cu'ils apportent. Les mots ont une valeur autrement precise; le plus souvent, ils ne sorit point personnels, meme's ils l'ont ete à l'origine, et s'ils ont du leur nais-sance a des publicistes cotmus de nous, l'âme cu'ils ont en eux est 1 ame collective de la nation qui se forme et s'organise pour une vie nouvelle […]". (*Histoire de la langue française*, tome IX, fasc. 2, Paris, Armand Colin, 1937, pp. XI-XII,). Nimic mai adevărat pentru cuvântul de care mă ocup eu aici!

5 – Lucien Febvre, „Les mots et les choses…", loc. cit., p. 233.

6 – Erasmus îi dedicase lui Morus *Elogiul nebuniei*, printr-o scrisoare din 9 iunie 1508. Lucrarea s-a chemat la început *Moriae Encomium*, prin latinizarea unor cuvinte greceşti. Titlul, care în latină era *Stulti Hae Laus*, îi fusese sugerat lui Erasmus, aşa cum el însuşi mărturiseşte în scrisoarea menţionată, de chiar numele prietenului său: „M-am gândit mai întâi la propriul tău nume de Morus, care este tot atât de apropiat de cel al Nebuniei (Moria), pe cât de depărtată de ea e persoana ta".

„E ciudat că William Empson, în altminteri cuprinzătoarea sa carte *Seve*» *Types of Ambiguity* (1930: trad. rom. de Ileana Verzea, *Şapte tipuri de ambiguitate*, Bucureşti, Editura Univers, 1981), deşi se ocupa de poezie, nu a făcut un excurs asupra ambiguităţii titlului lui Morus. Dacă ar fi totuşi să înscriem *Utopia* în discutabila schemă a lui Empson – deşi mai potrivit ar fi să-i adăugăm un al optulea tip –, ea ar putea intra în oricare din primele trei categorii (ambiguitate şi plurisemantism, ambiguitate şi semnificaţii alternative, ambiguitate şi combinarea semnificaţiilor neconcordante). Mai ales al treilea tip se potriveşte cu ambiguitatea moriană, cel în care se transmit simultan două semnificaţii aparent fără legătură şi se pune la contribuţie etimologia.

3 – „But even in the most excellent determination of goodnesse, what *Philosophers counsaile* can se readely direct a Prince, as the feined *Cirus* în *Xenophon*, or a vertuous man in all fortunes as Aeneas în Virgil, or a whole Common-wealt, as the Way of Sir Thomas Moores Eutopia?" (*in The Complete Works*, III, Cambridge University Press, 1923, p. 15). Admiraţia lui Sir Philip Sidney mergea mai ales către gen, fiindcă el, la rândul său curtean şi drept-credincios al Bisericii Angliei, ia distanţă, tot acolo, de anumite posibile erori ale utopiei în versiunea lui Morus.

3 – Sir Philip Sidney, op. cit., p. 9.

10, „I thinke if men, which in these places live Durst looke for themselves, and themselves retrive, They would like strangers greet themselves, seeing then Utopian youth, growne old Italian", (John Donne, *The Satires*, *Epigrams and Verse Letters*, ed. W. Milgate, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 72).

11 Începând din epoca marilor aventuri ale raţionalismului, „autorul utopiei nu mai e decât un spirit himeric care legiferează în fantezie, care aspiră naiv să transforme realul în ideal". (Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pense e utopique*, Deuxième edition revue et augmentee, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 14). Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel, în *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 23, sintetizează excelent raporturile dintre utopie, vis şi delir: „Every utopia, rooted as it is în time and place, is bound to reproduce the stage scenery of its particular world as well as its preoccupation with contemporary social problems. Here analogies to the dreams and the psychotic fantasy may be telling. Observers of paranoid behavior report triat though the disease remains relatively constant, the mysterious, all-şeeing forces that watch and persecute their patients change with time aud technology. They may be spirits, telephones, radios, or television sets în successive periods. Utopias are not an illness; butto a large degree they avail themselves of the eexisting equipment of a society, perhaps its most advanced models, prettified and rearranged. often a utopian foresees the later evolution and consequences of technological development already present în an embryonic state; he may have antennae sensitive to the future. His gadgets, however, rarely go beyond the mechanical potentialities of his age. Try as he may to invent something wholly new, he cannot make a world out of nothing".

12, Scrisoarea lui Rousseau către Mirabeau din 26 iulie 1767 e publicată în CC. Vaughan, *Political Writings of J*-J. *Rousseau*, Cambridge, 1915, vol. 2, pp. 159 – 161. (*Apud* Bronisław Baczko, „Lumière et Uotp4 e. Problèmes de recherches", în *Annales E.S.C.*, 26 e année, 1971, 2, p. 36! V. şi Rousseau, *Lettres de la Montagne*, în vol. III al ediţiei Pleiade.

13 – Leibniz: „Este adevărat că se pot imagina lumi posibile fără

păcat şi fără nenorociri şi s-ar putea face din ele romane, utopii, Sevarambii [trimitere la utopia lui Vairasse], dar chiar aceste lumi ar fi de altfel cu totul inferioare în multe privinţe lumii noastre". (*Essais de theodicee*, Paric, 1969, p. 109 j.

14 – Mercier, *Van 2440*, p. 206. *Apud* Bronisław Baczko, Les*imaginaires sociaux*. *Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, pp. 85 – 86. Continuă Mercier: „*Fictionner* un plan de gouvernement dans une de loin-taine et chez un peuple imaginaire, pour le developpement de plusieurs idées politiques, c'est ce cu'ont fait plusieurs auteurs qui ont écrit ficti-vement en faveur de la science qui embrasse l'économie generale des États et la felicite des peuples".

15. *Apud* Backzo, *Les imaginaires sociaux*, p. 85.

16 – Pentru evoluţia termenilor din domeniul utopiei în limbile germană, italiană şi spaniolă, v. Rita Falke, „Utopien – logische Konstruktion und Chimere", în *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVII, 1956, pp. 76 – 81.

17 – Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ldeas*, Baltimore, 1948, p. XV. Dependenţa semnificaţiei termenilor de context este o teză general acceptată, explicată lingvistic prin numeroase lucrări – de tipul celebrei „Limbaj şi context" a Tatianei Slama-Cazacu.

ls Pentru o foarte pertinentă discuţie tehnică a sinonimiei în istoria ideilor, v. Nils B. Kvastad, „Semantics in the Methodology of the History of ldeas", în *Journal of the History of Ldeas*, vol. 38, 1, January-March 1977, pp. 157-174, în special pp. 159-163.

ls-V.A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1936), Penguin Books, 1982, pp. 80 – 83.

20 Cf. J.M. Bochenski, *Die zeitgenossischen Denkmethoden*. Citez după ediţia americană *The Methods of Contemporary Thought*, Harper Row, 1968, pp. 81 – 87 (subcap. „Definition and Concept Formation").

21 V. Trousson, op. cit., p. 18.

22 – Cu excepţia pasajelor în care se specifică altă accepţiune, folosesc termenul „utopie" ca un echivalent pentru „Utopie autoritară: structură socială rigidă, strict planificată, ritualizată, descrisă în detaliu de către un personaj întors dintr-o ţară imaginară, cunoscută întâmplător (în general ca urmare a unui naufragiu) şi prezentată prin intermediul unui ghid localnic". Evident, nu e vorba de o definiţie cuprinzătoare, ci de o reformulare a definiţiei uzuale.

23 – V. Alexandre Ciorănescu, *L'avenir du passe. Utopie et*

liilerature, Paris, Gallimard, 1972, p. 11.

24, Aceste cuvinte au fost scrise de Florin Manolescu despre S.F., dar rămân perfect valabile şi în cazul utopiei. Întreg capitolul al III-lea (S F. ca definiţie") al cărţii lui Florin Manolescu, *Literatura S.F.* (Bucureşti, Editura Univers, 1980) interesează discuţia de faţă. 25. Xrousson, op. cit., p. 19.

26 – Robert von Mohi, „Die Staastromane", în *Geschichte când Literatur der Staatswissenschaften*, Bd. 1, Erlangen, 1855, pp. 164 – 214. Pentru monogeneză, v. Wilhelm Vosskamp, „Thomas Morus *Utopia*: Zur Konstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps", în Wilhelm Vosskamp (ed.), *Viopieforschung*. *Interdisziplinăre Studieri zur neuzeitlichen Utopie*, Zweiter Bând, Suhrkamp, 1985, pp. 183-196. V. şi consideraţiile teoretice preliminare din L. Stockinger, *Ficta Respublica*. *Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18*. *Jahrhunderts*, Tübingen, 1981. Raportul dintre utopie, roman picaresc, roman pastoral şi curtean-istoric este foarte clar (inclusiv cu un util tablou sinoptic) stabilit de Jbrg Jochen Bems în studiul său „Roman und Utopie. Ein typologischer Versuch zur Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts", în *Utopieforschung*, Zweiter Bând, pp. 210 – 228. Pentru raporturile dintre utopie (literară) şi genurile înrudite, v. sinteza lui W. Biesterfeld, *Die literarische Utopie*, Stuttgart, 1974 (mai ales pp. 44 – 51).

27 V.A. Ciorănescu, op. cit., p. 22.

28 – Cf. Ciorănescu, op. cit., p. 23: „le pays de l'L topie-n est pas celui de la generalite et de la pure theorie, mais celui de la virtualite exemplaire".

29 – V. introducerea la monumentala sa *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, 1972. Pentru o discuţie excelentă despre *voyage extraordinaire*, v. *Utopies et voyages imaginaires*, Villeneuve-d'Asq, 1978 (actele colocviului omonim organizat la Lille între 16 – 19 octombrie 1973). O sinteză indispensabilă este lucrarea lui Philip Babcock Gove, *The Imaginary Voyage în Prose Fiction*. *A His-tory of its Criticism and a Guide for its Study*, London, 1961.

30 – Inclus în antologia editată de Frank E. Manuel cu studii publicate iniţial în *Daedalus* (Spring 1965) şi alte contribuţii, *Uiopias and Utopian Thought*, Souvenir Press (Educaţional and Academic) Ltd.,

1973, pp. 25 – 49 (ediţia americană originală a apărut în 1966 la Houghton Mifflin Co., Boston).

Cf. Frye, loc. cit., pp. 26 – 29.32 Trousson, op. cit., p. 28.33 *Ibidem*, pp. XXVI-XXVII.

34 – Baczko, Lumières et Utopie. Problèmes de recherches", în *Annales E.S.C.*, 26-e année, 1971, 2, pp. 355 – 386. Citatul e de la p. 367.

35 – W. Krauss, *Reise nach Utopia*, Berlin, 1964, p. 17. *Apud* Baczko, loc. cit., p. 367 n 5. Un excelent studiu specializat, care este şi bine orientat metodologic, este cel al lui Gudrun Honke, „Die Rezeption der *Utopia* im frühen 16. Jahrhundert", în *Utopieforschung*, Zweiter Bând, pp. 168 – 182.

36. Frye, loc. cit., p. 31.

37 Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*. *On the Poetics and His-torv of a Literary Genre*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 44.

3 S-*Ibidem*, p. 51.

39 – Edward Surtz, S.J., „Utopia as a Work of Literary Art", în Edward Surtz, S.J., and J.H. Hexter (eds.), *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven, 1965, 4, pp. CXXV-CLIII, mai ales cap. „Dramatic Technique, Characterization, and Setting".

40 – Dintre sursele mele de informaţie, cea mai completă este J.A. Jack" son (ed.), *Role*, London, 1972, o culegere de eseuri care reţine principalele accepţiuni ale conceptului. Am folosit informaţii şi din Allan Bullock, Oliver Stallybrass (eds.), *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontanalollins, 1977 (articolul „Role, role theory" şi cele aflate în relaţie cu el). Totuşi, cea mai fertilă sursă este Hans Robert Jauss. V. cartea sa *Experienţă estetică şi hermeneutică literară*, trad. rom. de Andrei Corbea, Editura Univers, 1983, pp. 224 – 234 (unul dintre subcapitolele foarte reuşite, „Conceptul de rol din punct de vedere sociologic şi estetic").

— V. Jauss, op. cit., pp. 224 – 225.

42, Cf. Jauss, op. cit., pp. 225 – 226. Cele trei puncte ale raportării utopiei la paradigma *theatrum mundi* reiau oarecum relaţia stabilită de Jauss între scena propriu-zisă şi scena socială.

43 *Ibidem*, pp. 226.

44 Jauss citează (op. cit., 228 explicaţia dată de Helmuth Plessner (în articolul „Soziale Rolle und menschliche Natur", 1960) legitimării dedublării între individul public şi cel privat. Rolul şi jocul

servesc la idealizarea formelor de comportament „pe care societatea le pretinde de la individ. El însuşi se furişează în acest rol şi nu-i rămâne decât să facă în aşa fel încât să-l şi joace bine. Cine nu se potriveşte cu rolul şi strică jocul, perturbă ansamblul social şi devine indezirabil atât pentru rolurile superioare şi pentru cele inferioare".

45 Pentru a nu complica această notă cu trimiteri fastidioase (de la Freud la Eliade ori Bahtin), reţin doar splendida *La Fete revolutionnaire*, *1789-1799*, Paris, 1976, de M. Ozouf.

46 – Jauss, op. cit., pp. 248 – 297.

Exemplele din Marx şi Flaubert sunt luate din Jauss, op. cit., pp. 272 – 273.

48 Jauss aminteşte „febra wertheriană" şi *René*, analizează în amănunt nostima *Academie des parfaits amants* (fondată de admiratorii lui Honoré d'Urfe). Exemplele sunt însă nesfârşite, din Putichitate şi până azi. Mai aproape de noi întâlnim asociaţiile literar-erotice din *la belle e poque* şi cluburile de fani strict contemporane, care merg până la organizarea de bali… te, *kappenings* etc.

„! Du] Scholes, toate operele de ficţiune pot fi reduse la trei „moduri" de a? corespund celor trei tipuri de raport dintre lumea ficţională

Şi cea „i. Astfel obţinem modurile ro*mânce,* sa*tiră,* is*torie,* după cum e, faţă de lumea experienţei, respectiv, mai bună (a), mai prea i!)), la fel (c). Modurile obţinute atât de simplu se pot subdivide, la r:. 1. lor. Numai că utopia, într-o astfel de schemă, poate figura la doir. categorii (a şi b). Cf. Scholes, St*ructuralism* în *Literaiure (*1974), dar v. În primul rând capitolul despre moduri, publicat şi în franceză („Les modes de la fiction", în Po*e tique,* 32, 1977, pp. 507 – 514). Pentru discuţia terminologiei, v. articolul lui Genette din acelaşi număr al revistei Po*étique* („Genres, «types», modes"). Legătura dintre teoria genurilor, cea a modurilor şi estetica receptării (prin Tînianov, Muka A ovsky şi Şcoala de la Praga) este excenet discutată de Wolf-Dieter Stempel, în articolul „Aspects genciiques de la reception" (Po*étique,* 39, 1979).

5" Pentru ansamblul discuţiei genurilor, v. Adrian Marino, *Dicţionar de idei literare*, I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973 („Genurile literare", pp. 703 – 734). Acolo, la pp. 733 – 734), se găseşte o foarte bună concluzie în gâlceava genologică: „să ne reamintim mereu că definiţiile genurilor literare, precum ale tuturor conceptelor

literare, sunt produse istorice, deci mobile, tranzitorii, *convenţionale*; deci aproximative, *nomina*; relative, deci neadecvate integral, între eticheta conceptuală şi realitatea literară constatându-se decalaje şi contradicţii adesea însemnate. Între esenţa genurilor (definită prin *noţiuni* şi *idei* literare) şi fenom nul genurilor (ex-primat prin *forme* literare) experienţa descoperă, nu o dată, incompatibilităţi flagrante. A dogmatiza, în aceste condiţii, o accepţie sau alta, reprezintă o imprudenţă, un act lipsit de înţelepciune. Dacă literatura vie o ia când înaintea definiţiilor, când rămâne în urma lor, imobilizarea într-o formulă *ne varietur* devine de-a dreptul absurdă. Cât timp conştiinţa genului literar nu se suprapune integral peste existenţa sa, nu este îngăduită nicio fixitate". Am văzut că romanul şi teatrul pot furniza paradigme literare ale utopiei. Discuţia trebuie încheiată cu observaţia că Northrop Frye consideră că utopia ar ţine de forma narativă a *anatomiei* (sau a satirei menipee). Anatomia se ocupă mai puţin cu oameni iluzorii ca atare, cât cu atitudini mentale, iar în forma sa cea mai concentrată „ne prezintă o viziune a lumii în termenii unui singur tipar intelectual" (Frye, *Anatomy of Criticism*, pp. 309 – 310). Sigur că judecata critică (Darko Suvin face cu îndreptăţire această remarcă în op. cit., p. 49) este obligată să ţină seima de specificul alegoric al utopiei, căreia nu i se pot aplica, bunăoară, criteriile de apreciere a romanului psihologic.

51 Termenul *science fiction* are o istorie recentă, dar extrem de zbuciumată. Practic, mai toţi criticii preocupaţi de *science fiction* sunt încă foarte prinşi în disputele terminologice, dintr-o incapacitate delicioasă – deşi tristă, prin rezultatele ei – de a realiza caracterul *convenţional* al oricărei etichete. Este ridicol ca şi astăzi să crezi că un termen din 1929 (inventat de americanul de origine luxemburgheză Hugo Gernsback, pionierul publicaţiilor specializate în S.F.), înţeles aproape strict literal, mai poate stârni atâtea pasiuni! Dacă energia consumată pentru *le mot* ar fi întrebuinţată uneori şi pentru *la chose*, demnitatea criticii literare S.F. nu ar mai fi periclitată. Pe teren românesc, situaţia se prezintă astfel: a) cel mai frecvent, se foloseşte „science fiction" (subliniat sau nu), pronunţat *à la française* de generaţiile mai vârstnice şi *the American way* de tineri; b) cam la fel de mult circulă iniţialele, „S.F.", pronunţate în fel şi chip; c) „literatura S.F". (ca în titlul excelentei monografii a lui Florin Manolescu) este un fel de pleonasm parţial, tolerat ca şi cacofoniile veniale, fiindcă „fiction"

înseamnă în englezeşte „literatură”; d) „fantasticul ştiinţific” e un decalc după limba rusă; e) „literatura de anticipaţie” e un reducţionism evident, pentru că autorii de S.F. pot vorbi – *în felul lor* – şi de trecut ori prezent; „literatura de anticipaţie tehnico-ştiinţifică”, incomodă sintagmă favorizată de discursul oficios, combină reducţionismul cu o elementară strategie de inserţie în programul etnopedagogic; f) „ştiinţificţiunea”, folosit mai rar, evocă inovaţia lexicală din 1926 a lui Hugo Gernsback, „scientifietion”. Din fericire, puţinii noştri specialişti vrednici de acest nume trec graţios peste asemenea chiţibuşuri. Pentru caracuda „sefistă” (*fandom-ul*, adică J, cearta sterilă a denominaţiilor are totuşi o mică eficienţă euristică, prilejuind teorii de cenaclu, programe puerile publicate prin fanzine (ce importă mai mult, *science* sau *fiction* cine e mai abilitat să scrie ori să critice, inginerul sau tehnicianul? etc.) şi polemici de tipul celei dintre „cele două culturi”.

2, Michel Lamart, „Nommer le flutur: archeologie d’un genre”, în *Ls français dans le monde*, nr. 193, mai-juin 1985, p. 21 (numărul special consacrat S.F.-ului).

53, Alexandre Ciorănescu, op. cit., p. 24.

54 – CM. Kornbluth, „The Failure of the Science Fiction Novei At Social Criticism”, în Basil Davenport (ed.), *The Science Fiction Novei, Imagination and Social Criticism*, Advent Publishers, Chicago, 1969, p. 51. *A pud* Florin Manolescu, op. cit., p. 15 (Pierre Versins a remarcat şi el ironia lui Kornbluth).

5 Pierre Brochon, „Du surnaturel à la *Fabrique de VAbsolu*”, în *Europe*, 139 – 140, iulie-august 1957. *Apud* Florin Manolescu, op. cit., p 14 n. Există şi termeni pentru S.F.-ul *avânt la lettre*; *protofantascienza* (Gianfranco de Turris), *proto – S.F.* (Florin Manolescu), *ur-science-fiction* (Briiu W. Aldiss), *primitive science fiction* (Sam Moskowitz).

53 – Cartea, apărută în engleză în 1979, reia textul francez *Pour une pn» ti*; *ţie de la science-fiction. Études en theorie et en histoire d’un genre lit-teraiee*, Montreal, 1977. Diverse capitole, în forme puţin modificate, apăruseră în periodice la începutul anilor ’70.

57 Suvin, op. cit., p. 95.

5 i-*Ibidem*, pp. 7 – 8. V. tot capitolul „Estrangement and Cognition pp 3 – 15. De remarcat că definirea S.F.-ului ca *literatură* a „înstrăinării cognitive” (*cognitive estrangement*) scoate din discuţie şi utopismul literar.

5) – Nu intru în amănunte, pentru a nu fi nevoit să evoc întreaga carieră a noţiunilor, de la Marx la Şcoala de la Frankfurt. V. Ernst Bloch, *Entfremdung*, *Verfremdung*: Alienation, Estrangement", în Erika Munk, (ed.), *Brecht*, New York, 1972. Chiar titlul lui Bloch arată că Suvin inversează traducerea termenilor germani (o şi afirmă într-o notă, referindu-se la traducerea engleză a scrierii lui Brecht).

*e*0 – Suvin, op. cit., p. 7.

61 *Ibidem*, p. 63. V. tot capitolul „SF and the Novum", pp. 63 – 84.

6 Z-Cf. *ibidem*, pp. 65 – 66. Aici aş putea însera o nouă remarcă despre stilul lui Suvin: pe lângă vocabularul oarecum rebarbativ, există o mulţime de trimiteri de la un termen la altul (mai precis, de la accepţiuni speciale ale diverselor cuvinte), ceea ce face ca unele definiţii să ceară clarificări în cascadă – fiecare termen se explică prin formulări care implică termeni noi etc. Este şi opinia unuia dintre recenzenţi (Cf. Tom Shippey, „The Hegemonie Novum", în *Times Literary Supplement*, May 9, 1980, p. 519).

6 Suvin, op. cit., p. 13.

Ibidem, pp. 65 – 67.

Jean Gattegno, *La Science-fiction*, ed. a II-a, Paris, P.U.F., 1973, p. 9. *Apud* Florin Manolescu, op. cit., p. 20.

6 G-Bronisław Baczko, „Lumières et Utopie. Problèmes de recherches", p. 362, ii2. Cf. J.H. Krysmański, *Die utopische Méthode*, Köln, 1963.

57 Thomas D. Clareson, „The Other Side of Realism", în Clareson, editor, *SF*: *The Other Side of Realism*, *Essays on Modern Fantasy and Science Fiction*, Bowling Green University Popular Press, 1971, pp. 1 – 27.

Ibidem, p. 9. Potrivit lui Clareson, deosebirea esenţială dintre cele două curente literare paralele constă în faptul că, pe când realismul-naturalismul reacţiona la ameninţarea nihilismului incipient în concepţia universului mecanicist, S.F.-ul reacţiona la titluri, la cele mai evidente realizări ale epocii.

V. Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen*. *Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1985, pp. 171 – 185 („Der utopische Roman als Soziologie-Ersatz").

70 Cf. Ciorănescu, op. cit., p. 16.

7 l-Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 9: „utopia în dis-grase".

7 S-Despre prezenţa topos-ului *vaticinia ex eventu* în S.F., v. Luca Piţu, „Vaticinare şi S.F.”, în *Almanahul Anticipaţia 1985*, Bucureşti, 1984.

73, V. Irving Louis Horowitz, *Ideology and Utopia in the United States*. *1956 – 1976*, Oxford University Press, 1977, subcapitolul „American Futuro – logy and the Pursuit of the Millennium” (mai ales pp. 114 – 116). La *p*. 114, Horowitz scrie: „Sociologii apar netulburaţi de rolul clerical, în ciuda faptului că puţini solicită brevet teologic (deşi tradiţia sociologică americană este foarte învăluită în teologie)”.: … e”.

Relaţiile dintre ştiinţă şi S.F., fantastic – S… şi basm – b. I. sunt discutate de Florin Manolescu în cartea sa citată de mai multe on (pp. 40 – 60).

75, V. Ciorănescu, op. cit., p. 24.

, 6, *Ibidem*, p. 27.

77 – *Ibidem*, p. 42. V. pp. 40 – 46, pentru contrastarea detaliată a celor două metode utopice.

78 – Oricine pronunţă sintagma *ah ob* trebuie să semnaleze cartea lui H. Vaihinger care teoretizează acest mecanism mental, *Die Philosophie des Ah Ob*. *Sistem der theoretischen, praktischen und religioasen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Pozitivismus*, Berlin, 1911.

79 – Ciorănescu, op. cit., p. 25. Fundamentul metodei utopice, revine Ciorănescu pe pagina următoare, este „extrapolarea de la real la fictiv”.

80 V. Florin Manolescu, op. cit., cap. „Silogismul S.F”. (pp. 33 – 39), Am citat de la p. 33 şi de la pp. 38 – 39 (al doilea citat fiind subliniat de autor).

8 l-Mare Angenot, „Le paradigme absent. Elements d’une semiotique de la science-fiction”, în *Poe tique*, 33, 1978, pp. 74 – 89. Angenot este coleg la Universitatea McGill cu Darko Suvin şi a colaborat cu acesta în programe academice şi editoriale vizând S.F.-ul. La studiul citat aici trebuie adăugat şi elaborările mai celebrului semiotician Robert Scholes (din mai ales) *Structural Fabulation*. *An Essay on Fictien of the Future*, Notredame, Indiana, 1975.

82 – Angenot, loc. cit., p. 75.

83, *Ibidem*, p. 75.

84, *Ibidem*, p. 76.

85 – Ca să rămânem în zona de referinţă a lui Marc Angenot, să

reţinem că Darko Suvin defineşte utopia ca o *construcţie verbală*: „Utopia este construcţia verbală a unei anumite comunităţi cvasiumane în care instituţiile socio-politice, normele şi relaţiile individuale sunt organizate potrivit unui principiu mai perfect decât în comunitatea autorului, această construcţie fiind bazată.pe *estrangement* provenit dintr-o ipoteză istorică alternativă" (op. cit., p. 49). Caracteristicile structurale de bază care decurg logic din statutul utopiei ca discurs (despre o anumită comunitate, istoriceşte alternativă şi mai bună) sunt următoarele (v. pp. 50 – 51): utopia trebuie să fie (1) un *locus* izolat – un timp sau un loc –, (2) articulat într-o descriere panoramică detaliată, (3) având ca valoare supremă un sistem formal ierarhic şi (4) fiind prezentat cu o strategie dramatică implicită sau explicită (descrierea se găseşte în conflict cu aşteptările „normale" ale cititorului). Pentru alte disocieri în problema utopiei ca discurs, v. volumul colectiv *Le discours utopique*, Paris, 1978 (e vorba de actele unui colocviu din 1975, ţinut la Cerisy-la-Salle şi condus de Maurice de Gandillac şi Catherine Prion).

se-Rezonanţe teologice care îi evocă pe Buber şi Tiliich are şi teza cărţii lui Thomas Molnar, *Utopia*, *the Perrennial Heresy* (1971): „utopia este faţă de domeniul politic ceea ce este erezia în raport cu cel teologic (ed. Tom Stacey Ltd., 1972, p. 4, n2). Oricât de ciudat ar suna o atare foarte generală judecată, ea trimite la teoriile relaţiilor indisolubile dintre religie şi politică (rămân la două titluri clasice: Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* şi Hobbes, *Leviathan*). Pe urmele lui Hans Jonas, Molnar crede că gândirea utopică e o variantă a Gnozei, din moment ce utopia este *credinţi* într-un început integru şi într-o perfecţiune tangibilă, iar condamnarea pe care o exprimă utopia e ontologică mai degrabă decât morală (cf. Molnar, op. cit., p. 6).

87 V. Dubois, „De la premiere utopie à la premiere utopie française. Bibliographie et reflexion sur la creation utopique au seizième siècle", în *Re pertoire analytique de littérature française*, I, 1970, pp. 11 – 13 – ÎI 1970, pp. 7 – 25.

88 – I. Hartig, A. Soboul, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII siècle*. Suivi de I. Hartig, *Essai de bibliographie*, Paris, 1977 pp *5 – 6*.

89 – Molnar, op. cit., p. 3 şi p. 5.

Glenn Xegley, J. Max Patrick, *The Quest for Utopia*: *An Anthology of Imaginary Societies*, New York, 1952, p. 252.

Frank F. Manuel, „Toward a Psychological History of Utopias", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 70.

92, Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, trad. engl. adăugită, de Louis Wirth şi Edward Shils, *Ideology and Utopia*. *An Introduction to the Sociclogy of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 173. Cele patru stadii ale mentalităţii utopice se găsesc la pp. 190 – 223.

93 Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 15.

94, *Ibidem*, p. 5.

să – Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 12.

96 Am inventat această dubioasă sintagmă latinească pentru a defini demersul epistemologic al lui Ştefan Odobleja – o formă paroxistică a dihotomizării tipice pentru cultura europeană.

97 V. studiul lui Ferdinand Seibt din *Utopieforschung*, Bd. I, pp. 254 – 279: „Utopie als Funktion abendländischen Denkens".

98 David Bleich, *Utopia*: *The Psychology of a Cultural Fantasy*, UMI Research Press, Michigan, Ann Arbor, 1984, p. 21.

90 – Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 27.

100, Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950. Aceasta e combinaţia foarte specifică între spiritul speculativ şi spiritul de putere. Două pagini mai încolo, Ruyer scrie că mulţi utopişti minori sunt nişte oameni slabi, care se opun realităţii şi protestează pentru că nu se pot integra după voie. Ei caută o compensaţie (am văzut că alt disident psihanalist, Adler, e invocat) şi creează o lume imaginară în care tipul de om pe care îl reprezintă chiar ei devine atotputernic. Cam în acelaşi sens merge Karl R. Popper în articolul său celebru, „Utopia and Violence" (*Hilbert Journal*, XLVI, January 1948, p. 116) atunci când descoperă elemente nevrotice şi chiar isterice în etica adulaţiei; asemănător gândeşte Rita Falke („Problems of Utopias", în *Diogenes*, 23, 1958) atunci când demonstrează că povestea utopică „sfârşeşte cu distrugerea individului".

101. y Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, capitolul „Les symboles de l'utopie" (pp. 313 – 346).

102 – Bleich, op. cit., p. 29.

103, *Ibidem*, pp. 125 – 126. Capitolul final al cărţii dă şi o definiţie a utopiei: „a psychological and verbal permanence". Pe cât de vag, pe atât de simplu, ne-am întors la gen literar şi mentalitate, *simultan*.

104 – *Ibidem*, p. 24.

105, *Ibidem*., p. 2 şi p. 127. Viziunea lui Bleich se bazează pe lucrările lui Erik Erikson (*Childhood and Society*, 1950; *Young Man Luther*, 1958,), Morman Cohn (*The Pursuit of the Millenium*, 1957) şi Simon O. Lesser (*Fiction and the Unconscious*, 1957). Primul voia să determine ce factori de personalitate comuni oamenilor excepţionali şi normelor colective sunt reproduşi şi transformaţi în generalităţi culturale predominante; al doilea spunea că există o continuitate între fantasmele milenariste medievale şi fenomenele totalitare moderne – ilustrând cu nazismul; al treilea, în fine, analiza modul în care ficţiunea trebuie înţeleasă ca prezentare a fantasmelor inconştiente care sunt apărate de forma artistică a operei. Noţiunea de *motivating fantasy* e derivată din lucrările lui Erikson. 106. Bronisław Baczko, Les *imaginaires sociaux*, p. 35.

107 – Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 14. În articolul lui Frank E. Manuel citat mai sus, autorul vorbeşte de utopii ca de „wa-king fantasies" şi acceptă să discute despre visele destul de răspândite din punct de vedere social (peste nivelul de *folie a deux*, inclusiv). Fiind *waking fantasies*, utopiile nu trebuie criticate. E la fel de absurd ca atunci când condamni visarea.

108 – Servier, op. cit., p. 90.

109 – Bleich, op. cit., p. 24 – 25.

no-Frye, „Varieties of Literary Utopias", p. 25.

m-Ar fi ridicol şi fastidios să mă angajez aici şi într-o polemică asupra mitului, în care, desigur, ar trebui să începem de la sintezele lui Eliade, dar nu am putea ocoli enorm de multe alte nume şi lucrări. Cel mai bun tratament al relaţiei utopiemit (cu referiri şi la genurile înrudite (satiră, mitul Paradisului Terestru, Cucania, basmul etc.) se găseşte în cartea citată a lui Darko Suvin, pp. 25 – 27, 31 – 36, 55 – 58. Asta în ce priveşte o concepţie mai „literară" asupra mitului.

lla-Interpretarea şi citatele provin din excelentul subcapitol „Utopies et mythes" din Bronisław Baczko, *Les imaginaires sociaux*, pp. 108 – 127. Pentru clarificări terminologice suplimentare, v. M. Detienne, *Une mythologie sans illusion*, Paris, 1980.

lla-Baczko, op. cit., p. 125.

114, Citez şi rezum concepţia lui Sorel după extrasele cuprinse în antologia lui F.L. Van Baumer, *Main Currents în Western Thought*, pp. 673 – 678.

Ii5. jţircea Eliade, *Mythes, rtves et mystères*, se ed., 1957, Paris,

Gal-limard, p. 20.

116 – Joseph Campbell, *The Masks of God*: *Creative Mythology*, Souve-nir Press, 1968, p. 373.

Baczko, op. cit., p. 147.

118, Lucien Febvre, *Pour une histoire a part entiere*, Paris, pp. 736 – 742. *Apud* Baczko, „Lumières et Utopie. Problèmes de recherches", p. 357. Sinteze excelente în problema raporturilor istoriei cu utopia (inclusiv raporturile istoriografiei cu utopia) semnează, în *Utopieforschung*, Bd. I, Jorn Riisen („Utopie und Geschichte", pp. 356 – 374) şi Lucian Holscher („Der Begriff der Utopie als historische Kategorie", pp. 402 – 418).

119, într-adevăr, epistemologii preocupaţi de sociologie (sau invers) îl citesc pe Mannheim mai puţin pentru teoriile asupra utopiei şi ideologiei şi mai mult pentru probleme de metodă. O recentă lucrare care examinează acest aspect al operei lui Mannheim este cel al lui Alan Scott, „Politics and Method în Mannheim's «Ideology and Utopia»", în *Sociology*, vol. 21, 1, February 1987, pp. 41 – 454. E interesant cum tradiţia analitică reduce lucrarea lui Mannheim la dimensiunea sa epistemologică (Alan Scott, oxonian); e fascinant, de asemeni, să vezi o carte scrisă sub presiunea evenimentelor istorice (lucru evident în text şi recunoscut de autor), *The Poverty of Historicism*, a lui Karl R. Popper, discutată numai din punct de vedere logic – v. Peter Urbach, „îs Any of Popper's Arguments Against Historicism Valid?", *in The British Journal for the Philosophy of Science*, 29, 1978, pp. 117-130.

] a°. În studiul „The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia" (în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, pp. 101 – 115), Judith N. Shklar respingea dihotomia lui Mannheim cu următoarele cuvinte: „este […] mai mult decât chestionabil dacă vasta varietate a trecutului intelectual al Europei poate fi strânsă în această cămaşă de forţă maniheistă".

I20 bis. prin aceasta, Mannheim devine mai marxist decât Marx. Marx este primul care a interpretat riguros din punct de vedere politic şi sociologic faptul literar care este înainte de toate utopia clasică. Utopia era pentru el o transformare a realităţilor în categorii logice, o speculaţie care supune faptele teoriei. În disputa sa cu Proudhon şi cu ceilalţi socialişti francezi, Marx a folosit prima dată sintagma „socialism utopic", devenită tradiţională, dar înzestrată ulterior cu un

prestigiu pe care el nu îl avusese în vedere. Marx susţine în *Mizeria socialismului* că programele socialiştilor utopici erau generoase, dar făceau o greşeală inevitabilă pentru o teorie apărută prematur (cf. definiţia dată utopiei de Lamartine: „verité prenvaturee"): voiau să impună socialismul de sus în jos. Engels, în *De la socialismul utopic la sociali mul ştiinţific*, arată că utopistul social nu e de fapt un contemporan al viitorului – ceea ce ar părea, după fervoarea cu care propovăduieşte un ideal sentimental –, ci un prizonier al trecutului fiindcă idealul său este produsul unor condiţii economice în permanentă schimbare. Acestea, în momentul în care se sublimează într-o teorie, aparţin deja trecutului. Nu voi intra aici în amănuntele polemicii amintite, caz particular al opoziţiei utopie-ştiinţă. De reţinut că Engels era mai favorabil utopiei decât Marx.

181. Aceste idei sunt reluate în cartea lui Mannheim *Freedom, Power and Democratic Planning*, Oxford University Press, 1950.

12 a. Cf. Ciorănescu, op. cit., pp. 260 – 261.

123. Ossip K. Flechtheim, *History and Futurology*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966, pp. 97 – 108 („Ideology, Utopia, and Futurology"). Flechtheim are în vedere articolul „Utopia" semnat de Mannheim în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 15, 1953.

124. Cioran, *Histoire et utopie* (1960), Paris, Gallimard, 1977, p. 118 185. J.T. Flynn, „Why Utopias Always Fail; condensation of Decline of the American Republic", în *American Mercury*, LXXXII, January 1956, p. 149.

126. Pierre Versins, op. cit., p. 603.

127. Bleich, op. cit., p. 30.

125. Ciorănescu, op. cit., p. 29.189. *Ibidem*, p. 167.

13°. *Ibidem*, p. 168.

m. Ortega y Gasset, *Vom Menschen als utopischen Wesen*, Stuttgart, 1951, p. 136. *Apud* Baczko, „Lumières et Utopie…", p. 364, n4.

132. Cioran, *Histoire et utopie*, p. 104.

133. Ciorănescu, op. cit., p. 35.

134. Georges Benrekassa, „Le statut du narrateur dans quelques tex-tes dits utopiques", în *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, pp. 379 – 395. Componenta pedagogică a utopiei, absolut esenţială, e bine surprinsă de Bronisław Baczko (*Lumières de l'utopie*; *Rousseau. Solitude et communaute*), Jacques Prevot (*L'Utopie educative*: *Comenius*, Paris, 1981), Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp.

205 – 392, 413 – 1519.

133. Frye, „Varieties of Literary Utopias", pp. 37 – 38.

136. Sintagma „generozitatea posibilului" aparţine lui Gabriel Liiceanu. Tot lui, înţelegerea Arcadiei în raport cu timpul: „Numai că viitorul nu are decât generozitatea posibilului: el nu garantează decât posibilitatea libertăţii, nu libertatea însăşi. Iată de ce, pentru conştiinţa care căutând originea istoriei descoperă natura şi face din această descoperire secretul libertăţii sale, trecutul (care-a luat forma absolută a originii) nu este altceva decât viitorul răsturnat în vederea câştigării unei certitudini". (*Tragicul*… p. 178).

13. *Ibidem*, p. 178.

138. După autobiografia sa intelectuală (*Unended Quest*) şi nota istorică la *The Poverty o*] *Historicism*, rezultă că Popper avea deja în 1919 – 1920 ideea că nu se poate prezice cursul istoriei pe baze raţionale. În 1936, sub titlul folosit apoi pentru volum, Popper a prezentat o comunicare la o sesiune particulară, ţinută la Bruxelles. O lucrare asemănătoare a fost ţinută în seminarul lui F.A. von Hayek, la London School of Economics. Publicată în serial de revista *Economică*, versiunea finală (dacă se poate vorbi de aşa ceva la Popper, un perfecţionist care-şi revede cărţile la fiecare ediţie) a apărut în volum în anii '50. Popper a reluat unele din ideile criticii istoricismului în *The Open Society and Its Enemies*, precum şi *în* lucrări incluse în volumul *Conjectures and Refutations*. *The Growth of Scientific Knowledge*. De asemeni, lectura faimoasei sale cărţi *Logik der Ferschung* aduce noi clarificări viziunii anti-istoriciste popperiene.

139. Spuneam adineaori că Popper, ca Mannheim, nu acordă vreo importanţă existenţei unor accepţii definite ale termenilor cu care operează. Nu este mai puţin adevărat că Popper nu are în vedere tradiţia lui *Historismus* (rom. „istorism"), pe care cred că ar fi fost însă bine s-o evoce într-o frază, ci iniţiază o nouă direcţie, pentru care termenul german este *Historizismus* (rom. „istoricism", engl„Historicism"). Lucrurile, din păcate, nu sunt total clare, fiindcă italienii aveau deja pe „storicismo", care îl traducea pe germanul „Historismus", iar influenţa istoriografiei germane în Italia este copleşitoare. Strict superficial, variaţiunile termenului amintesc de tribulaţiile. termenului „romantism".

14°. Popper, *The Poverty of Historicism*, second edition corected, 1961, Reprinted 1979, Routledge and Kegan Paul, p. 3.

141. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, „The Speli of Plato", Routledge and Kegan Paul, Fifth edition (revised), 1966, Reprinted 1984, pp. 7 – 8.

143. Popper, *The Poverty*... pp. V – VI. Formalizarea refutării istoricismului i-a făcut sensibili pe epistemologi şi pe logicieni, care au absolutizat construcţia logică, pierzând din vedere istoria (ca în lucrarea lui Peter Urbach, citata *supra*, nota 119).

143. Opoziţia dintre cele două tipuri de *social engineering* apare în mai multe locuri. V. mai ales *The Poverty*... pp. 64 – 76; *The Open Society*... pp. 157 – 168; *Conjectures and Refutations*, pp. 131 sq., 343 sq. (*social „canvas-cleaning"*), 351, 355 sqq.

144. Urmăresc începutul capitolului „Aestheticism, Perfecţionism, Uto-pianism", pp. 157 – 168 în *The Open Society*...

145. Nu intru aici în discuţia relaţiei dintre utopie şi revoluţie, pentru care trimit la cea mai bună sinteză recentă: Melvin J. Laskv, *Utopia and Revolution*, Chicago, 1976. Cartea are un subtitlu grăitor: „On the Origins of a Metaphor, or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas, Ideals and Ideologies Have Been Historically Related".

146. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 197 – 206. Nu am mai discutat variantele naţionale şi istorice ale utopiei liberale.

U1. Fulvio Tessitore, *Storicismo e pensiero politico*, Milano, 1974, cap. IX, „Liberalismo come Utopia".

14 S. Textul datează din 1954, dar a fost inclus prima dată într-un volum englezesc abia în *Conjectures and Refutations*, pp. 347 – 354: „Public Opinion and Liberal Principles".

149. Tocqueville, *De la democraţie en Amérique*, în *Deuvres complètes*, ed par J.P. Mayer, vol. I, t. 2, Paris, 1961, pp. 298 şi 324. O remarcă asemănătoare făcea despre statul ţarist marele istoric rus Kliucevski.

15°. Popper scrie de „briciul liberal" în *Conjectures and Refutations* p. 350. Cât despre Nozick, am eludat pur şi simplu, pentru a evita complicarea unor interminabile note, contextul teoriei juridice a lui John Rawls, faţă de care reacţionează autorul cărţii *Anarchy*, *State*, *and Utopia*. De asemeni, nu am intrat în detaliile teoriei lui Nozick, numită *the entitlement theory*: potrivit ei, bunurile economice au de la început destinatari legitimi, iar filosofia socială trebuie să ţină cont de asta (mai mult decât utopie, Nozick putea scrie o Cucanie – raţele

fripte din cerul cucanian măcăie bucuroase îndemnuri la propriul lor consum). Dincolo de ironie, cartea lui Nozick este extrem de interesantă. Un splendid exemplu de dialog intelectual pe marginea ideilor lui Nozick (la care participă şi autorul) e Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick*. *Essays on „Anarchy*, *State*, *and Utopia"*, Totow, New Jersey, 1981.

151. Două scurte eseuri despre utopie în *Littérature*, 21, Fevrier 1976: Jean-Noël Vuarent, „Utopie et atopie" (pp. 3 – 9); Catherine Clement, „A-topie: description d'un rituel" (pp. 105 – 110).

152. Paul Tillich: „Das *Prinzip* aller Utopien ist die *Negation des Negativen*…" – „reprezentarea unei condiţii care a fost cândva prezent sau va fi din nou prezent, în care negativul existenţei este negat…" (*Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Schriftenreihe der deutschen Hochschule fur Politik Berlin, Berlin, 1951, p. 37); A. Neussilss: Realitatea fiind negaţia unui posibil mai bun, utopia este „die Negation der Negation" (A. Neussiiss, Hrsg., *Utopie*. *Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwiedberlin, 1968, p. 33).

153. Lars Gustaffson, „Negation als Spiegel. Utopie aus epistemolo-gischer Sicht", în *Utopieforschung*, Bd. I, pp. 280 – 292.

154. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filosofiei", în *Dialog*, 115 – 116, decembrie 1986, p. 13 (comunicare prezentată la simpozionul „Utopie şi science fiction", organizat la Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi, 14 noiembrie 1986).

155. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. *Versuch einer Ethik jur die technologische Zivilisation*, Frankfurt Main, 1979. *Apud* G. Roma-nato, M.G. Lombardi, I.P. Culianu, *Religione e Potere*, Marietti, Torino, 1981. Referinţele la Hans Jonas sunt din subcapitolul (redactat de I.P. Culianu) „Una critica deU Utopia", pp. 232 – 235.

156. Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies*, p. 159.

157. Cf. Ciorănescu, op. cit., pp. 186-189.

158. Kuhn, op. cit., p. 39 a ediţiei româneşti, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

159. V. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, *Postscript* la ed. a II-a, Chicago, 1970, p. 181.

16°. Trebuie să-mi mărturisesc aici profunda gratitudine faţă de Ioan Petru Culianu, unul dintre pionierii aplicării teoriilor lui Feyerabend în *humanniora*. Culianu, în numeroase lucrări (dintre care avem în româneşte excelentul eseu despre epistemologia lui Mircea

Eliade, „Avers şi revers în istorie. Câteva reflecţii cvasi-epistemologice", trad. de Dan Petrescu, în *R.I.T.L.*, XXXIV, 2 – 3, aprilie-septembrie, 1986, pp 127-136), de diferite întinderi (inclusiv în strălucita sa carte *Eros et Magie à la Renals-sance*. *1484*, Paris, Flammarion, 1984, în care teoriile sunt puse exemplar la lucru), a enunţat principii şi a făcut interpretări de o importanţă greu de minimalizat pentru ştiinţele omului şi ale societăţii – care, vai, suferă prea mult de complexul rigorii şi jinduiesc a fi mai „ştiinţifice" şi mai „exacte" decât ştiinţele cunoscute sub acest nume. Alte sugestii metodologice, cam în acelaşi sens, provin din teoriile şi interpretările antropologului german Hans Peter Ducrr, discipol declarat (deşi oarecum disident) al lui Feyerabend, mai cunoscut la noi prin cele trei volume colective asupra lui Mircea Eliade pe care le-a editat.

161. Baczko, *Les imaginaires sociaux*, pp. 77 – 78.

162. Bleich, op. cit., p. 22.

183. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 145.

164. Ca orice *digest*, acesta al *Utopiei* nu se justifică decât ca orientare şi încercare de a tematiza o operă mult mai complexă şi, în primul *tind*, *vie*. Au făcut-o însă cam toţi istoricii şi criticii utopiei, de pildă: la. n Servier (op. cit., pp. 122 – 141J, cei doi Manuel (op. cit., pp. 117 – 149, Bronis-law Baczko (op. cit., pp. *65* – *77*). Raymond Trousson (op. cit., pp. *50* – 63; etc.

165. În ambianţa Reformei şi Renaşterii în care s-a plămădit utopia umanistă engleză au apărut alte două curente utopice importante, care favorizau unul sau altul din elementele sintezei lui Morus: utopiile aristocratice şi estetice italiene (*città felice*, città *perfetta*, *mondo nuovo*) preluau tradiţia elină, utopia violentă şi populistă a milenarismului german (*communia*, *Gemeinermann*, *Aufruhr*, *Schlaraffenland*, *Christlicheverbiir*. *dniss*) apărea în prelungirea paradisului iudeo creştin. Practicate de umanişti, de (arhitecţi) aristocraţi sau de masse ţărăneşti-meşteşugăreşti conduse de preoţi, toate aceste versiuni ale utopiei aveau cel puţin un element esenţial în comun: erau profund creştine. V. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 114.

166. Gabriel Liiceanu, *Tragicul*... p. 181.

167. Citatele privind insula sunt tot din cartea lui Gabriel Liiceanu deja citată (v. pp. 181 – 183). Formularea întrebării aparţine lui Baczko (v. op. cit., p. 7).

168. Popper, *The Open Society*... I, p. 254. Cf. articolul „Isoncrmă? (Victor Ehrenberg), în Pauly-Wissowa, *Realenzyklopădie des klassischen Altertums*, suplement, vol. VII.

169. *Apud* Ciorănescu, op. cit., p. 278, n9.

17 °. Excepţionala ediţie a operei lui Platon la Editura Ştiinţifică *şi* Enciclopedică, prin comentarii erudite, note pertinente şi lămuriri indispensabile, face inutilă încercarea de a mai „povesti" în registru diletant dialogurile. Mă resemnez la câteva trimiteri: pentru ansamblul problematicii sociale, v. Ion Banu, studiul introductiv la *Opere*, I, 1974, „Platon şi platonismul", mai ales paragr. IX, „Socialul", pp. LX-LXX (bună biblio – grafie la pp. CUI – CVIII); pentru educarea omului-politic şi finalitatea politică a platonismului, v., în acelaşi volum, Sorin Vieru, introducerea la *Alcibiade*, pp. 83 – 90; tot acolo, pentru legătura etic-politic, v. Simina Noica, introducere la *Charmides*, în special pp. 174 – 176. Interpretarea originală a lui Constantin Noica se găseşte în *Opere*, V, 1986 pp. 9 – a („Cuvânt prevenitor"). În fine, pentru întreaga arie ideatică a *Republicii*, v., în acelaşi volum, prodigioasele contribuţii ale lui Andrei Cornea: traducerea, interpretarea, lămuririle preliminare, notele şi anexa. Orice platonizant va fi de acum înainte marcat de rezultatele cercetării lui Andrei Cornea.

m. Mihai Sora, „Locuri comune (VII)", în *Viaţa Românească*, 9, 1987, p. 52.

1? 2. Dacă nu erau utopişti *en titre*, unii dintre teoreticienii educaţiei veneau în completarea unor utopii gata scrise. Aşa a făcut un Sir William Petty (1623 – 1687), personalitate enciclopedică şi membru fondator în Royal Society, care l-a completat pe Hartlib: *Tractate on Education, or The Advice of W.P. to Mr. Samuel Hartlib for the Advancement of Seme Particular Parts of Learning* (1648).

173. Cioran, *Histoire et utopie*, p. 117: „le Christ lui-même entretint l'equivoque; d'un cote, repondant aux insinuations des Pharisiens, îi preconisait un royaume intérieur, soustrait au temps, de l'autre, îi signifiait a ses disciples que, le salut etant proche, ils assisteraient, eux et la generation presente, à la consommation de toutes choses". Cioran revine în mai multe rânduri la utopia interioară, părând să susţină internalizarea a ceea ce el a numit memorabil „le Pire ideal" („etat diablement ideal" e o sintagmă din Diderot): „Le remede a nos maux, c'est en nous qu'il nous le faut chercher, dans le principe intemporel de notre nature". (*Histoire it utopie*, p. 146J.

174. Am citat din „Cuvânt prevenitor" (pp. 9 – 11). Trec aici peste faptul că în continuare Noica apără sistemul de stat al lui Platon. Noica devine astfel controversabil, ca şi atunci când (pp. 9 – 10) construieşte *o* judecată falacioasă: *Republica*, spune Noica, nu e o simplă constituţie politică, fiindcă, pentru simple constituţii politice (prea multe şi pe vremea lui Aristotel), antichitatea nu ne-ar fi transmis *în întregime* opera lui Platon. De asemenea, Noica greşeşte (p. 11) crezând că repetatele declaraţii din *Politeia* că o asemenea cetate nu există nicăieri şi probabil nu va exista niciodată exclud posibilitatea ca Platon *să fi vrut totuşi* să construiască una (Noica trece cam repede peste episoadele de utopism din cariera publică a lui Platon). În exact acel „probabil" îşi sădeşte utopistul sămânţa.

175. Aici se încheie prezentarea splendidului articol al lui Gabriel Liiceanu. Pentru *cetăţi emblematice* şi *mundus imaginalis* el citează, respectiv, lucrările lui Henry Corbin „Les cites emblematiques", în „Les symboles du lieul'habitation de l'homme", *Les Cahiers de l'Herne*, 1983, pp. 47 – 54 şi *l'homme de lumire dans le soufisme iranien*, Ed. Presence, 1972.

176. V. Corbin, „«Mundus imaginalis» ou l'imaginaire et l'imaginai", în *Cahiers internationaux du symbolisme*, 6, 1964, pp. 3 – 26. Singura instanţă (după Corbin) în care cuvântul „imaginaire" e echivalent cu „imaginai" este articolul lui Gilberd Durant „Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui", în *Lumière et vie*, 81, Lyon, mai 1967, pp. 41 – 72.

177. V. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, t. I, pp. 120 – 121; t. II, cap. VI, 5, „Le secret de la câte personnelle", pp. 325 – 334 (utopia interioară *coincide* cu utopia exterioară: „propria persoană a gnosticului e vizualizată imaginativ ca o cetate"); t. II, livre II, n96; t. IV, livre V, cap. asupra Mollă Sadră. Despre *NÂK oj*ă*-Abând*, v. *En Islam iranien*, II, pp. 188 sqq, articolul despre imaginar şi imaginai deja citat, precum şi „Au «pays» de l'Imâm cache", în *Eranos-Jahrbuch*, XXXII, Zürich, 1964, pp. 31 sqq. Ultimul citat este din *En Islam iranien*, II, p. 188. Am păstrat transliterarea cuvintelor şi numelor proprii iraniene aşa cum este dată de Corbin.

PRINCIPIUL FĂGĂDUINŢĂ

MILENARISM, PROFETISM, MONAHISM, TEOCRAŢIE

! Pentru europenii medievali, gândirea politică se desfăşura într-o respectuoasă atitudine de inferioritate apriorică faţă de religie,

fiind supusă constant cenzurii teologice. Lumea reală era, în mentalitatea medievală, lumea spirituală, în vreme ce lumea nominală era lumea politică. Nesfârşitele controverse ale scolasticii în legătură cu subtilităţile ultime ale teologiei, concurenţa ordinelor bisericeşti (mai ales cea dintre dominicani şi franciscani), confruntările şi prelegerile publice ale teologilor, profeţiile, schismele, toate acestea concentrau forţele intelectuale ale epocii şi coborau foarte adânc în viaţa comunităţilor, familiei, în viaţa interioară a individului. Sub semnul neoplatonismului, tot ce respingem noi astăzi ca pure abstracţiuni menite filosofilor era preocupare publică: Meister Eckhart ar privi cu tristă indignare judecata noastră de „bun simţ" potrivit căreia doar lucrurile concrete sunt reale. x Problemele guvernării erau rezervate elitei puterii, care cultiva, printr-o convenţie duplicitară foarte răspândită, o anumită atitudine dispreţuitoare faţă de afacerile lumeşti, abordate numai pentru împlinirea unui mandat divin. Cu toate acestea, doza cresc încă de pragmatism reclamată de situaţiile concrete ale unei societăţi stabilizate doar de iminenţa crizei a făcut să apară şi să fie vehiculate elementele sintezelor majore ale ideilor despre putere, individ şi societate. Aceste sinteze aveau să fie rezultatul Renaşterii şi al Reformei; simplificând, este vorba de mile-narisme, de machiavellism şi de utopism. 2

Dintre cele trei curente, milenarismul este fără îndoială cel mai complex şi mai profund, natura sa proteică ducând aproape la imposibilitatea practică a identificării sale în structura concepţiilor, teoriilor şi doctrinelor pe care le influenţează în modul cel mai greu de ignorat. Astfel, elemente milenariste, alături de viziuni paradiziace şi de profeţii apocaliptice, alimentează constant discursul utopic, oferindu-i imagini, teme, structuri de limbaj. Intrate în subconştientul colectiv al Europei creştine, aceste surse de jradiaţie nu mai necesită consultarea unui *corpus*; ele acţionează aproape fără ştirea autorilor – spre deosebire de tradiţia cultă greco-latină 3 –, menajindu-le proverbiala convingere a originalităţii absolute. Dacă filonul apocaliptic, fixat în formă canonică de Ioan din Patmos, a rămas activ şi în epoca modernă 4, aceastatoreşte în primul rând consonanţei sale cu psihologia perioadelor de schimbări radicale – orice sursă livrescă devine astfel superfluă. În mod asemănător, paradisul, iniţial un mit ambiguu, a căpătat expresie clasică în Geneză, Talmud şi Kabbala 5, pentru a-şi pierde către sfârşitul evului mediu caracterul speculativ, a

se împleti cu programele reformiste şi a căpăta un caracter revoluţionar violent: „Pe măsură ce credinţa religioasă în existenţa paradisului intră în declin, materialul inconştient al mitului originar era păstrat într-un gen literar, utopia, şi într-o formă politică, mişcarea. „6 Foarte puţini dintre aceia care astăzi asigură supravieţuirea acestui mit sunt credincioşi sau ar fi dispuşi să recunoască în viziunile paradiziace străvechi sursa ideilor şi actelor lor.

Procesul de sublimare a dorinţelor, frustrărilor şi viselor legate de existenţa individului în societate era în evul mediu, ca în toate timpurile, structurat de mentalitatea dominantă, de *Zeitgeist* – iar pentru perioada medievală creştinismul servea drept cadru şi principiu funcţional. Astfel, atracţia către un *telos* transcendent de formulare variabilă, care fusese nota dominantă a utopismului antic, primeşte, încă din primele secole ale erei noastre, o nuanţă escatologică suplimentară. Imaginea cea mai la îndemână pentru omul medieval pornit în căutarea unui ideal existenţial era paradisul. Acesta, în diversele sale manifestări, va fi ţinta mişcărilor profetice şi mesianice primitive, a mesianismului iudeo-creştin şi a mişcărilor milenariste, influenţând hotărâtor spiritul în care au avut loc cruciadele şi marile descoperiri geografice, 7 ducând la constituirea utopismului clasic. Imaginile escatologice ale viitorului, puternic conturate de sectele eretice şi mişcările chiliastice, au supravieţuit după ultimul mare milenarism (vorbesc de Thomas Müntzer) în gândirea utopică a Renaşterii. Frederik L. Polak merge până la a plasa aproape toată istoria modernă sub incidenţa sintezei chiliastic-utopice, care, consideră el, a dus la două tipuri de urmaşi spirituali (paricizi): „Un curent duce la Noua Atlantida a lui Francis Bacon (din care Royal Society în Anglia a descins în linie dreaptă), către idealuri de progres tehnic care mai târziu s-au combinat cu *the* American *Creed* şi s-ar putea să conducă în final către o tehnocraţie înrobitoare. Un alt curent a dus la deformarea spaţio-temporală a ultranaţionalismului care substituie efortului vertical înspre altceva şi înspre mai bine al epocilor precedente aspiraţii orizontale la putere mondială". 8 Este, de asemenea, remarcabil că idealurile utopice nu au căpătat cu adevărat importanţă socială decât în combinaţie cu programele milenariste, cum ar fi cazul tipic al revoltei conduse de Gioacchino da Fiore, sau insurecţia calabrează antispaniolă din 1598, ale cărei idei aveau să fie folosite de unul dintre iniţiatorii ei, Campanella, în *Civitas Solis*. 9

Arhetipul marşului spre Pământul Făgăduinţei, care a dus la suprapuner ea peste hărţile Europei şi Lumii Noi a toponimiei Vechiului Testament, este esenţial pentru înţelegerea milenarismelor, alături de copierea mistică a unor evenimente ale istoriei sfinte, cum ar fi exilul, exodul, revelaţia tablelor legii, mesajul celest, profeţiile venirii unui Messia, legenda regelui David. În contextul unui fenomen general de substituţie – care nu a scăpat psihanalizei, de la Freud la istorici ajutopiei ca Jean Servier 10 –, fenomen în care întregul Occident se substituie evreilor în favoarea divină, o întreagă serie de substituţii particulare este pusă în evidenţă de istoria milenarismului. Joseph Smith, profetul fondator al mişcării Sfinţilor Ultimei Zile, a căutat, asemeni altora înaintea lui, să se substituie lui Moise, mergând până la a pretinde că descoperise Tablele de aur ale lui Nephi – Cartea lui Mormon. Mesaje celeste nenumărate au repetat inlasabil aventura spirituală de pe muntele Sinai, simpla afirmaţie a primirii cuvântului divin fiind suficientă pentru a însufleţi massele – ca în 1510, când vizionarul cunoscut ca Misionarul de pe Rinul de Sus a fondat confreria anticlericală a Crucii galbene. Mitul resurecţiei regelui David a devenit, prin substituţie, un ansamblu de credinţe populare în deşteptarea mesianică a împăratului creştin, Charlemagne sau Frederic – ca atare sau prin încarnarea într-un inspirat: în 1348, pe baza profeţiilor lui Isaia, Conrad Schmid, unul din conducătorii flagelanţilor din Thuringia, a fost considerat Messia. Exemplele de substituţie sunt probabil la fel de puţin spectaculoase ca orice stereotipie culturală, deşi uneori ima? ginaţia delirantă a eroilor lor este imortalizată de un evniment cu totul şi cu totul memorabil; Tanchelm, acest pretins, depozitar al Sfântului Spirit şi egal al lui Iisus, a dus până la ultimele consecinţe identificarea şi substituirea: apa băii sale era proclamată substanţa sfinţită a unei noi eucharistii, iar el însuşi a mers până la detaliul enorm al uniunii mistice cu Fecioara, împlinită cu ajutorul unei statui, în faţa unei mulţimi exaltate.

Aventura individuală a substituţiei a fost însoţită, cum am spus, de substituţii colective, fiecare grupuscul milenarist considerându-se poporul ales: anabaptiştii, pe la 1520, se considerau astfel, văzându-şi comunităţile ca pe nişte insule – iată un element utopic! – în oceanul nedreptăţilor; în Anglia, contemporanii lui Cromwell, *levellers*, *diggers* ori *Christ's Monarchists*, se considerau descendenţi ai evreilor n; la 1830, mormonii se autoincludeau în rândul triburilor lui Israel; printre

prelungirile moderne, secta British Israelites e cea mai frapantă comunitate care practică substituţia mistică: ei se consideră urmaşii autentici (carnali, nu doar spirituali) ai celor Zece Triburi pierdute, preferând legea comună engleză, bazată – după ei – pe cele Zece Porunci, legilor europene care ar veni de la Iustinian.

Creştinismul popular tinde totuşi, în mai mare măsură, să depăşească violent acest complex al substituţiei şi să răstoarne, simultan cu retorica şi imagistica „poporului ales" (care vin de la Amos), atitudinea generală faţă de evrei. Dacă imagologia a putut stabili satisfăcător evoluţia imaginii evreului de la admiraţia mistică la teama obscură de puterile sale diavoleşti şi de la invidia şi deferenta interesată la dispreţ, batjocură şi ură, hulita istorie evenimenţială e încă mai lămuritoare: datele şi detaliile sângeroase depăşesc evident condiţia accidentală, desenând aceeaşi evoluţie a mentalităţii europene. 12 Potenţialul reactiv al creştinismului popular, stimulat de un travaliu teologic impresionant – mai cu seamă în contextul Reformei, la Luther, de pildă –, nu a întârziat să conducă şi spre o reconsiderare a raporturilor cu biserica. Unitatea ecumenică, deziderat etern al creştinismului, acreditase vocaţia universalistă a instituţiilor religioase, astfel încât disoluţia lor a urmat firesc impunerii doctrinelor heterodoxe. Poporul ales a cedat locul său de „boue emissaire" bisericii, ceea ce se observă cu uşurinţă din analiza caracterului anticlerical al milenarismelor: toate păcatele puse pe seama evreilor sunt imputate şi slujitorilor bisericii, într-o dezlănţuire a ostilităţii care nu e lipsită, aşa cum s-a remarcat, de temei psihanalizabil (manifest în profanarea ostiei ori în masacrarea preoţilor, a „părinţilor"). Dezastrul universal iminent, prefigurat de războaiele, epidemiile şi celelalte rele medievale, anunţat în tonuri sumbre de profeţii milenarişti, va uni, sub semnul aceleiaşi „cauzalităţi diabolice" pe evreu şi pe cleric. 13 Rodul urii e ura: „Ce n'est pas peu de chose pour un chrétien que de hair ou de mepriser ou de vouloir traiter d'une maniere avilissante la race d'ou Dieu et la Mere Immaculee de Dieu sont issus. Cest pour-quoi le zele amer de l'antisemitisme tourne toujours à la fin en zele amer contre le christianisme lui-même… De nos jours, la passion d'Israel prend de plus en plus distinctement la forme de la croix". 14

Conflictul explicabil dintre milenarism şi biserică nu se născuse numai prin medierea antisemitismului, ci poate fi considerat printre elementele constitutive ale creştinismului: deja Origene condamna

teoria regatului mesianic, insistând asupra situării acestuia *în sufletul* credincioşilor. De asemenea, episcopul Nepos, în lucrarea sa *Refutarea alegoriilor*, pleda pentru o lectură literală a Apocalipsei, în care nu trebuia căutată nicidecum versiunea criptică 15 şi anticipativă a istoriei. Tradiţia oficială a bisericii avea să păstreze aceste orientări interpretative, descurajând, mai evident din secolul al V-lea încolo, curentele teologice milenariste. Alungat din teologie – care îl accepta numai în forma unei eupsihii –, milenarismul continua să existe şi să aibă în vedere istoria: un timp şi un spaţiu. Avea să le găsească de multe ori, răbufnind aproape în fiecare secol şi în fiecare ţară europeană, din Anglia în Boemia.

Era o doctrină sortită celui mai năvalnic succes. Creştinii preluaseră, cu atât mai normal cu cât creştinismul s-a răspândit mai întâi printre evreii din Diaspora, elemente ale escatologiei iudaice. Cel mai spectaculos import, extrem de puţin asemănător cu vreun punct al tradiţiei europene, era originala valorizare religioasă a „terorii istoriei". 16 Mircea Eliade a relevat noutatea acestei tendinţe, apărută pe fondul luptei religioase a epocii profeţilor, îndreptată împotriva sincretismului canaanean. Profeţii au reuşit să distrugă formele cele mai răspândite ale religiozităţii cosmice (specifică agricultorilor), evacuând divinul din natură şi denunţând ca impure părţile lumii naturale exaltate de cultul fertilităţii: „Regiunea «pură» şi sfântă prin excelenţă este numai pustia, căci acolo Israel i-a rămas credincios lui Dumnezeu. Dimensiunea sacră a vegetaţiei şi, în general, a epifaniilor exuberante ale Naturii va fi redescoperită destul de târziu, în iudaismul medieval" – scrie Eliade. Posteritatea europeană a naturii frugale este absolut remarcabilă: deşertul se transformă în premisă a utopiei, mişcările sociale vor înţelege să-şi construiască lumea perfectă din temelii, pe un spaţiu purificat prin violenţă. 17 Toate aceste mutaţii, radicale au loc pe fundalul unei istorii agitate, care ameninţa însăşi existenţa celor două regate evreieşti. Sub presiunea primejdiei, orice optimism şi orice bucurie de a trăi – specifice religiilor cosmice – sunt atacate şi, prin activismul profetic, se urmăreşte chiar abolirea lor. Evenimentele istorice, oricât de tragice, serveau, printr-un demers teologic paradoxal şi fundamental nou, cauza profetismului – convertirea mulţimii şi, prin ea, mântuirea acesteia. Foarte buna cunoaştere a istoriei trecute devenea baza prezicerii unui viitor foarte probabil, *vaticinia ex eventu*; nenorocirile, aşteptate ca probe ale

„mâniei" lui Iahve – principiul unificator al istoriei –, nu se lăsau de altfel aşteptate prea mult, fiind continuu transformate în „teofanii negative" (dezastrul militar, politic, economic, spiritual etc. a mai fost urmărit şi în alte mişcări, ca garanţie – evocând figura gnostică a basculei – dezirabilă a binelui radical viitor). În încheierea capitolului consacrat religiei lui Israel în epoca regilor şi a profeţilor din primul volum al *Istoriei credinţelor*… Eliade sintetizează noua viziune asupra istoriei: „Astfel, pentru prima dată, profeţii *valorizau istoria*. Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare *prin ele însele*, în măsura în care sunt determinate de voinţa lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel «situaţii» ale omului faţă de Dumnezeu, şi ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic până aici nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificaţia istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepţie, aşa cum era de aşteptat, a fost reluată şi amplificată de către creştinism".

Descoperirea de către europeni a viziunii iudaice asupra istoriei a avut loc în condiţiile în care Diaspora însăşi primea din patria mistică ştiri ieşite din comun: în anul 70, Titus distruge Templul, părând că pune astfel capăt istoriei; în 132, Bar Kochba (Fiul Stelei) conduce o insurecţie în Palestina, iar mulţimile îl aclamă ca Uns al lui Dumnezeu; Flavius Josephus pune în circulaţie în lumea latină explicaţia războiului sinucigaş în care se angajaseră evreii prin credinţa acestora în iminenţa sosirii regelui mesianic. Literatura apocaliptică de prin secolul al II-lea (*Cartea Jubileelor*, *Parabolele lui Enoh*, *Epistola către Barnaba*), ca şi cea mai târzie (a unui Papias din Hierapolis, de pildă), propagă în Europa teme şi motive milenariste, care cunosc, încă din Evul Mediu timpuriu, o largă difuziune şi afectează profund mentalitatea populară. Moştenirea greco-latină a Vârstei de Aur fuzionează cu milenarismul iudeo-creştin pentru a da naştere milenarismului medieval: deja în 1270, cea mai cunoscută şi mai gustată scriere a literaturii medievale, *Le roman de la Rose*, face o descriere a unei epoci de aur şi a declinului ei, relansând problematica statului natural egalitarist. Treptat, această viziune, separată de context şi proiectată în viitor, intră în arsenalul profetului milenarist: pe la sfârşitul secolului al XIV-lea, acesta „încerca să cheme statul natural egalitar din adâncurile trecutului şi să îl prezinte ca pe un ideal tangibil […] Mileniul putea fi imaginat acum ca o recreare a acelei

pierdute Vârste de Aur care nu cunoştea clasele sociale ori proprietatea privată. În timpul marilor frământări sociale care au însoţit sfârşitul Evului mediu, diverse grupuri extremiste au fost inspirate de convingerea că Mileniul egalitar […] va fi dintr-un moment în altul instituit prin intervenţia directă a lui Dumnezeu". 18 Nu altceva spune Müntzer cu celebra sa formulă *omnia sunt communia* (*omnia simul communia*, în lecţiunea lui Wolfgang Stockel).

Revenind la interpretările psihanalitice, să notăm mai întâi violenţa furibundă a mişcărilor milenariste. Ameninţările profetice erau însoţite de masacrul necredincioşilor, de la preoţi şi călugări (consideraţi ca atare de hoardele unui Eudes al Stelei) la evreii din Ierusalimul primei cruciade ori la fidelii Islamului (care nu este nici el prea departe de un milenarism). Revărsările de violenţă divulgă o structură adolescentină a milenarismului, aşa cum este de părere şi David Bleich, autorul unei foarte bune scurte cărţi, *Utopia*: *the Psychology of a Cultural Fantasy*: „În timp ce miturile Vârstei de Aur, creştin şi milenarist sunt puse în mişcare de aceeaşi fantasmă a simbiozei infantile, sălbatica violenţă a ultimului mit în tendinţa sa spre împlinire rezultă în principala trăsătură exterioară a psihologiei sale caracteristice: structura sa adolescentină". 19 Tot potrivit lui Bleich, profetul milenarist trebuie înţeles prin examenul comportamentului unui frate mai mare care ucide tatăl castrator pentru a-şi salva fraţii mai mici şi a instaura totalitatea milenaristă, pentru a realiza dorinţa împlinirii imediate a imposibilului: „Maşinăria folosită pentru a activa această dorinţă – formele ei sociale – este sistemul adolescentin al fratelui mai mare charismatic, superzelos, super-violent – proiecţia unui ego popular nesigur – care termină o dată pentru totdeauna cu tatăl castrator, restaurând astfel posesia «mamei» glii – ţara, societatea, hrana, tot ceea ce susţine viaţa". 2° Comportamentul violent adolescentin şi retorica fraternităţii uneşte într-un sentiment de „culpabilitate tragică" (sintagmă lansată de Freud în *Moise şi monoteismul*) pe membrii grupărilor milenariste, sentiment care duce adesea la autoflagelări sângeroase dar şi la masacre, la alte privaţiuni şi suferinţe voluntare menite să-i izoleze pe Aleşii conştienţi de păcatele lor de păcătoşii lipsiţi de conştiinţa erorii: Liga Aleşilor, fondată de Mvintzer în 1520, susţine că oamenii sunt cu toţii fraţi şi s-ar iubi ca fraţii dacă viciile acestei lumi, încarnate de necredincioşi, nu i-ar împiedica. Interpretarea milenarismului ca regresiune în

adolescenţă a făcut pe unii autori să găsească similitudini noi între revoltele religioase ale Evului Mediu şi evenimente ale istoriei recente. Ca şi Norman Cohn în cartea deja amintită, Erikson asemuieşte furia milenaristă cu Germania fascistă (care vorbea totuşi explicit limba împărăţiei de o Mie de Ani), văzându-l pe Hitler ca pe un „adolescent care a refuzat să devină tată prin orice conotaţie, ori în acelaşi sens kaiser sau preşedinte. El n-a repetat eroarea lui Napoleon. Era Führerul: un frate mai mare glorificat, care a luat în stăpânire prerogativele taţilor fără să se identifice excesiv cu ei: numindu-şi tatăl «bătrân de când era copil», el şi-a rezervat pentru sine noua poziţie a unuia care rămâne tânăr în posesia puterii supreme. Era adolescentul neînvins [...] un şef de bandă care-i ţinea uniţi pe băieţi cerându-le admiraţia, creând teroare, implicându-i cu viclenie în crime lăsă cale de întoarcere. Şi era un exploatator nemilos al eşecurilor părinteşti". 21

Criza violenţei adolescentine este în acelaşi timp un semn al unei crize a identităţii sociale, a unui dezechilibru funciar. Barierele raţionale solidare cu structurile sociale stabile sunt distruse odată cu orice sentiment firesc al măsurii. Imaginile profeţiilor lui Baruh poartă din plin marca acestei explozii a limitelor: în ziua sosirii lui Messia, ne spune el, fiecare butuc de vie va avea zece mii de viţe, fiecare viţă va avea zece mii de lăstari, fiecare lăstar zece mii de struguri etc. Acelaşi delir al belşugului va fi asociat mereu milenarismului, fiind adesea comic prin enormitatea silogismelor sale falacioase: din moment ce Messia e printre noi, socoteau discipolii lui Tanchelm sau Eudes, urmează că trebuie să ne bucurăm neîntârziat de „abundenţa escatologică. Şi, consecvenţi, îşi înlocuiră straiele simple cu mătăsuri, purpură şi bijuterii (e drept, obţinute prin jaf, dar era un jaf sfânt). Bizarul „umor", involuntar şi enorm, e singura trăsătură obişnuită umană a acestor „hommes tristes, hon-netes, insupportables et forts". 22

Semnificaţia şi proporţiile jafului entuziast practicat de milenarişti se cer bine cumpănite. Reacţie inevitabilă a mulţimilor sărace eliberate de constrângerile sociale prin delegaţia mistică a Mileniului, deposedarea păcătoşilor apărea ca singura soluţie a marelui paradox social: cum să dai celor ce nu au fără a lua de ia cei avuţi? 23 Semnificaţia spirituală a mişcării, anunţată clar de un Gioacchino da Fiore (carcera convins că Mileniul este o împărăţie a

Spiritului) 24 şi prezentă în declaraţiile principalilor lideri milenarişti, implica un dezinteres absolut faţă de posesiunile lumeşti, abolirea totală a proprietăţii fiind pregătită de o întreagă campanie în favoarea comunităţii bunurilor. Textele difuzate la Münster, în care lectura Vechiului Testament încuraja sensul literal şi făcea abstracţie de posibila valorizare a Noului Testament, defineau domnia terestră a celor drepţi ca vastă indiferenţiere, caracterizată prin comunitatea bunurilor şi permisivitate sexuală. De asemenea, trăsătura generală de pauperism evanghelic a milenarismului era exaltată cu orice prilej şi poate fi pusă în evidenţă la cele mai diverse grupuri, tot aşa cum permite o explicaţie unitară: „Se întâlneşte [în mişcările milenariste – n.m.], pe de o parte, un sens evanghelic incontestabil, această parte a Evangheliei pe care bisericile nu o mai puneau în valoare, şi chiar o cunoaştere precisă a textelor Părinţilor greci asupra săracului ca încarnare a lui Christos şi asupra pământului care nu ar aparţine decât lui Dumnezeu [...] Dar găsim aici şi o secularizare a aşteptării iudeo-creştine, şi deci tema profetului înarmat şi a violenţei generalizate, considerată necesară şi purificatoare". 25 Paradoxul de care vorbeam ceva mai înainte rezultă din coexistenţa pauperismului evanghelic şi a imaginilor abundenţei escatologice – cum ştim de la Baruh sau de la un Lactanţiu (mierea va curge din stânci, izvoare de lapte şi vin vor ţâşni din pământ), Mileniul e şi apogeul bunăstării materiale, împlinirea cuvântului divin transmis de Luca: „Voi sunteţi aceia cari aţi rămas necontenit cu Mine în încercările Mele. De aceea vă pregătesc împărăţia, după cum Tatăl Meu Mi-a pregătit-o Mie, ca să mâncaţi şi să beţi la masa Mea în împărăţia Mea, şi să şedeţi pe scaune de domnie, ca să judecaţi pe cele douăsprezece seminţii ale lui Israel". (22.28 – 30) 2 i. Altfel decât prin jaf, prosperitatea s-ar fi putut obţine prin muncă, numai că truda era consecinţă a păcatului originar sau pedeapsă a fratricidului: „blestemat este acum pământul din pricina ta. Cu multă trudă să-ţi scoţi hrana din el în toate zilele vieţii tale" (Gen. 3.17), respectiv „Acum blestemat eşti tu, izgonit din ogorul acesta, care şi-a deschis gura ca să primească din mâna ta sângele fratelui tău! Când vei lucra pământul, să nu-ţi mai dea bogăţia lui". (Gen. 4.11 – 12). Prin urmare, belşugul milenarist nu' răsplătea efortul, ci reconcilierea lui Adam cu Creatorul său.

Tot idealul reconcilierii este răspunzător pentru amploarea practicilor milenariste legate de mortificarea trupului şi de castitate.

Actul carnal, provocator al căderii omului, era condamnat în termenii cei mai duri, unele secte mergând până la considerarea căsătoriei ca act impur. Chiar admisă, căsătoria era rigid controlată sexual: Gioacchino da Fiore cerea ca în epoca Sfântului Duh credincioşii să nu-şi consume mariajul. 27 O întreagă obsesie a prostituţiei şi fomicaţiei însoţeşte milenarismul, duşmanii săi principali fiind acuzaţi continuu de ele: Biserica Romană, ca altă dată Babilonul, e Marea Prostituată. Psihanaliza descoperă în fixaţia purităţii una din marile deosebiri dintre milenarism şi utopie: „Alesul mişcărilor milenariste încearcă sentimentele copilului care tocmai a descoperit secretul naşterii sale şi îşi învăluie părinţii într-un dispreţ mânios, în timp ce cetăţeanul Utopiei respinge această imagine îndepărtând imaginea Tatălui şi înlocuind imaginea Mamei cu puritatea societăţii juste". 28

Nu doar psihanaliza este capabilă să lumineze detaliile care deosebesc milenarismul de utopie. Poate că prima lor diferenţă este şi cea mai evidentă: rolul muncii e nul în milenarism, pe când în utopie munca strict organizată e preţuită până la a fi inclusă printre valorile fundamentale ale unei religii laice. Milenaristul aşteaptă totul de la intervenţia divină, cum am văzut, sperând într-o abundenţă fără de sfârşit, într-o bucurie eternă. E tot ce poate fi mai străin utopiei, care propune cetăţenilor săi moderaţie în toate, o frugalitate minuţios regizată. Bucuria frenetică a individului e potenţată de furtuna milenaristă, în vreme ce în utopie ea îngheaţă într-un ritual fără fast autentic, fiind împărţită de searbădul cetăţean al lumii ideale cu semenii săi, în deloc veselul decor al societăţii festive. Înainte de a se dizolva în hoarda mistică, milenaristul trăieşte cu intensitate drama mântuirii individuale, care este o relaţie directă cu Dumnezeu, deplina şi principial suficientă. Salvarea, chiar dacă e uneori pregătită prin supunerea la anumite reguli etice care au ca efect secundar integrarea individului într-un grup social (Aleşii, Drepţii, Egalii, Fraţii etc), rămâne o chestiune individuală. Nici disciplina monastică nu transformă pe de-a-ntregul teologia creştină a salvării într-o doctrină utopică.

Importanţa redusă acordată intervenţiei omului în mile-narism nu duce, oricât ar părea de ciudat, la anonimizare şi depersonalizare, fiind pur şi simplu consecinţa logică a raportului dintre atotputerea divină şi neputinţa umană (mai curios este că tocmai în utopie, unde omul e pus cel mai sistematic la contribuţie, pierderea identităţii e

maximă: chiar liderii poartă numele unor principii – în schimb, se cunosc numele tuturor fruntaşilor milenarişti). Rol modest nu înseamnă de fapt lipsa oricărui rol, iar relaţia cu divinitatea nu este redusă la ajutorul ceresc: spaniolul Miguel de Molinos se plasează astfel în dublă exterioritate faţă de utopism şi milenarism – reducând oarecum la absurd neoplatonismul, el propovăduia cvietismul. 29 Milenaristul trebuie, ca să zic aşa, să vină în întâmpinarea voinţei dumnezeieşti.

Succesul milenarismelor se explică şi prin universalismul mesajului lor soteriologic, prin tentativa de a soluţiona – în spirit – contradicţiile lumii concrete. Spre deosebire de izolarea utopică, milenarismul presupune deschidere şi prozelitism; chiar promotorii celor două curente ilustrează acest aspect al diferenţei: diverşii Messia provin din straturile inferioare ale *intelligentsiei 3 o* şi se adresează sărăcimii, iar utopiştii încarnează aspiraţiile burgheziei şi rămân, în ultimă instanţă, partizani şi purtători de cuvânt ai unei elite. Noţiunea mistică a poporului pur s-a născut tocmai din identificarea liderilor milenarişti cu idealurile mulţimilor paupere, prin exaltarea misiunii şi drepturilor celor umili: Sfântul Andrei, pretindea un astfel de om, i-ar fi apărut pentru a-i revela ascunzătoarea Lăncii Sfinte şi a-i spune că Dumnezeu i-ar fi ales pe ţărani „fiindcă ei întrec în merit şi în graţie pe toţi ceilalţi oameni". Utopismul nu a putut depăşi niciodată constrângerile unei topografii centripete şi misterioase, ignorând egoist universalismul: „on pourrait parler du naţionalisme utopien oppose à l'universalisme millenariste", scria Servier.31

Nici violenţa nu se potriveşte utopismului: idealul burghez al dragostei pentru munca regulată şi viaţa moderată nu va alege calea deschis conflictuală, instaurându-se prin reforme raţionale şi logice, potrivit unor principii inatacabile. Utopiei nu îi este suficient liderul charismatic, animat de forţa şi urgenţa mandatului mesianic: în insula perfectă totul urmează Legea echilibrului. Tinde, în această ordine de idei, să se fixeze în literatura consacrată utopismului opinia că spiritul utopic refractar violenţei ar lua naştere, în condiţii social-istorice specifice, prin refularea unor impulsuri milenariste şi prin sublimarea altora. Legat de compatibilitatea structurală cu violenţa sau absenţa ei, s-a speculat chiar că spiritul englez ar fi mai propice utopiei, în vreme ce spiritul german ar favoriza milenarismul. Desigur, ca mai toate aserţiunile etnopsihologiei, consideraţia de mai înainte nu este

valabilă ca atare, fiind până la urmă un rezultat obişnuit al schematizării unor realităţi mult mai complexe (însăşi opoziţia dintre milenarism şi utopism se cere a fi relativizată, pentru că foarte rar avem de-a face cu formele lor pure: metoda weberiană de a contura un *Ideal-typus* este, să nu uităm, o fază necesară a cercetării, nicidecum scopul în sine al acesteia). Deja Victor Dupont, în valoroasa lucrare de doctorat *l'utopie et le roman utopique dans la litteralure anglaise*, credea că „Pentru această căutare neobosită [căutarea utopică, *la quete utopique*, *the utopian quest* – *n.m.*, grupul anglo-saxon pare să fi fost special desemnat de elementele temperamentului său compozit. Imaginaţia poetică nu a încetat niciodată să se manifeste în literatură, alături de simţul practic, şi dragostea de ideal cu aprecierea realităţilor concrete". 32 David Bleich, în cartea pe care am menţionat-o, duce mai departe observaţia lui Victor Dupont, notând că, în contextul istoric general, englezii s-au dovedit capabili de a-şi menţine impulsurile utopice în domeniul legalităţii şi al literaturii. Mai mult decât atât, tocmai această capacitate de a controla zisele impulsuri a dat accepţia comună de astăzi a utopismului: „an area of dream, of speculation, and of benevolent social ambition". 33 Ce s-a întâmplat totuşi cu violenţa din miezul fantasmei utopice? A fost tradusă, crede Bleich, „into the familiar utopian sense of urgency, the feeling of necessity, and its implicit warning that unless utopian visions are realizând, all will be lost". *u* Voi reveni ceva mai încolo asupra acestui ultim punct: „totul sau nimic" e un principiu care interesează şi milenarismul.

Cuvântul care defineşte cel mai bine utopismul englez devine astfel „legalitate". Într-adevăr, „Legalitatea a intrat în subconştientul englez, în sângele englez. E oarecum fără speranţă să te bazezi pe englezi pentru a face o revoluţie adevărată". 35 Violenţa revoluţionară a răbufnit arareori în Albion, singurul exemplu extrem fiind milenarismul sfelului al XVII-lea. Şocanta experienţă istorică şi spirituală a conflictului dintre regalitate şi parlament a fost urmată, probabil şi ca reacţie inevitabilă, de o trecere relativ paşnică înspre democraţie şi de creşterea prestigiului popular al legalităţii: victoria evoluţiei asupra revoluţiei. Forţând puţin lucrurile, Bleich opinează că impulsurile agresive, distructive» revoluţionare apărute în societatea britanică au găsit o supapă – salutară pentru *establishment*, binefăcătoare pentru masse – în tradiţia utopică.36 Şi, din nou, opoziţia între experienţa britanică şi cea germană se conturează clar:

„În societatea engleză mânuirea publică a ideilor şi literaturii s-au dovedit adecvate pentru reţinerea îndelungată a violentei imaginaţii utopice, în timp ce în Germania, încă din evul mediu, imaginaţia şi-a croit drum prin realitatea socială […]". 37 Nu altceva susţinuse Norman Cohn, convins că isteria apocaliptică a celui de-al III-lea Reich reprezenta culminaţia unei tradiţii. Schematizând în continuare şi conceptualizând, Bleich conchide că, aşa cum utopismul englez poate fi văzut ca o formă „legală" a milenarismului german, Morus apare ca o versiune mai bine socializată, paşnică a lui Müntzer. Paralela Morus-Miintzer făcută în continuare de Bleich aruncă o lumină şi mai puternică asupra relaţiei dintre utopism şi milenarism: „În timp ce Morus a murit apărând ortodoxia catolică – Unica Biserică Adevărată –, Müntzer a murit apărând ortodoxia milenaristă – Liga Celor Aleşi. Amândoi, din perspective remarcabil asemănătoare, au murit opunându-se unor reforme parţiale ale concepţiei creştine despre lume, cerând un tip analog de totalitate. Adică, în timp ce Müntzer voia să respingă cu totul noul, Morus voia să păstreze în întregime vechiul. Diferenţa decisivă dintre cei doi a fost că impulsurile «utopice» ale lui Morus de a înălţa o ordine în întregime nouă – implicite, de altfel, în dogmaticul său refuz ulterior de a o schimba pe cea veche – au fost reţinute forţat în sfera literară, *Utopia*, şi astfel între limitele *decorum-ului* social, în timp ce Müntzer a încercat într-adevăr să acţioneze în realitate, dezvăluindu-şi prin aceasta slăbiciunile ideologiei sale adolescentine. Pe scurt, amândoi au fost motivaţi de *aceeaşi imaginaţie* şi au fost tulburaţi de crize de identitate analoge. Dar Morus, graţie trăsăturilor comune personalităţii sale şi societăţii sale, a exprimat asta în termenii comportamentului adult tradiţional şi a devenit prin aceasta sfânt; Müntzer rămâne în galeria demonilor istorici". 38

Pentru Karl Mannheim, prima formă a mentalităţii utopice (teoretizată în *Ideologie und* Utopie39 este chiliasmul orgiastic al anabaptiştilor. 40 Mannheim consideră că momentul în care milenarismul (el foloseşte termenul echivalent, „chiliasm") s-a alăturat cererilor active ale straturilor oprimate ale societăţii constituie o cotitură în istoria modernă. 41 „Spiritualizarea politicii", care ar fi început cu mişcarea husită şi cu cea anabaptistă, a afectat decisiv dezvoltarea ulterioară a Europei: „Sursa de tensiune spirituală […] era emergenţa mentalităţii utopice, care a apărut în straturile oprimate ale

societăţii. În acest punct începe politica în sensul modern al termenului, dacă înţelegem prin politică o participare mai mult sau mai puţin conştientă a tuturor straturilor societăţii în împlinirea unui ţel pământesc, spre deosebire de acceptarea fatalistă a evenimentelor aşa cum sunt, sau a controlului de «sus»". 42 Această dublă determinare a milenarismului face ca el să fie simultan „robust material şi foarte spiritual", 43 o mişcare explozivă care argumentează teologic implicarea în viaţa de toate zilele a unor energii până atunci transcendente.

Dacă trăsătura esenţială a chiliasmului este, potrivit lui Mannheim, „tendinţa de a se disocia mereu de propriile imagini şi simboluri" 44, sursa principală a entuziasmului orgiastic milenarist e credinţa că „imposibilul dă naştere posibilului şi se amestecă în lume şi condiţionează evenimentele reale". 45 Müntzer însuşi vorbea de „curajul şi puterea de a realiza imposibilul". 46 (Când te gândeşti că în '68 se scria pe zidurile Parisului „Soyez realistes, demandez l'impossible!", nu poţiaxelamadecât: Să le…) „Pentru credincioşi" – spunea Müntzer – „ceea ce în natură e considerat imposibil are loc cu adevărat". Acesta este elementul cel mai spectaculos al milenarismului, anunţat violent de profetul milenarist: dorinţele străvechi devin *hic et nunc* posibilitate, probabilitate, certitudine – „Realitatea însăşi era acum considerată subordonată autorităţii dorinţei". 48 Frenezia posibilităţii absolute generează o perspectivă dualistă, în care lumea prezentă este descalificată: „ea e în întregime rea, nu i se poate aplica decât logica pasională a lui tot sau nimic. Lumea viitoare, în schimb, e celebrată în limbajul unităţii totale, accente panteiste succed accentelor maniheene: omul eliberat de rău prin distrugerea lumii vechi va deveni centrul universului ale cărui forţe el le va absorbi până la deificare". 49

Deşi raţionalismul utopic şi natura abstractă a utopiei se deosebesc radical de intensa angajare emoţională şi concreteţea milenarismului (iar prezentul continuu al primei e opus prezentului furibund, imediat, al celui de-al doilea) – deosebiri suficiente pentru a opune şi în practica socială elementele celor două curente –, interferenţele dintre ele sunt evidente. La fel de evidente sunt consecinţele istorice ale milenarismului: Gioacchino da Fiore a fost considerat un pionier inocent al ideologiei moderne *50*, Muntzer a fost comemorat ca strămoş al revoluţiilor moderne, iar mişcările chiliaste

în ansamblu au fost puse, înaintea Reformei, printre răscrucile istoriei europene şi, prin ecouri îndepărtate, ale istoriei Lumii Noi. Atunci când sunt luate în atenţie mai ales frenezia de masă şi furia de spiritualizată 51, mişcările escatologice medievale sunt considerate „precursoarele isteriilor colective moderne". 52

O ultimă ciudăţenie a milenarismului: una din premisele sale teologice anunţa o utopie interioară: Origene susţinea că venirea Mileniului nu se va situa în spaţiu şi timp, ci în suflet. Abia în iureşul înfruntărilor medievale s-a văzut că era cu neputinţă a substitui escatologiei milenariste colective o escatologie individuală.

2. Am întrezărit mai înainte, vorbind despre milenarism, figura profetului, un personaj care avea funcţia de a activa producţia fantasmatică a maselor şi de a le transmite sentimentul iminenţei – şi chiar pe acela al prezenţei – Mileniului. Prin profetul milenarist, dorinţele mundane ale nefericiţilor cunoşteau o clipă de înălţime, inefabilă, în care erau înnobilate şi binecuvântate de divinitate, pentru a se întoarce, de două ori legitime şi infinit mai arzătoare, în tumultul secolului. Într-o anumită măsură, profetul rebel se aseamănă utopistului: ambii *descriu* lumea minunată în care dorinţele populare s-au împlinit, primul, este adevărat, insistând mai mult asupra căilor către ordinea ideală, cel de-al doilea rămânând să şlefuiască la infinit faţetele cetăţii radioase. Pe de altă parte, dacă discursul utopic nu poate niciodată evacua pe deplin o insidioasă componentă prohibitivă – izolarea, stricteţea legilor, sărbătoarea continuă şi celelalte sunt totuşi *prea mult* pentru oamenii în carne şi oase –, discursul profetului milenarist e generos, *făgăduieşte*; omul de rând, oricât de puţine calităţi ar mai avea el pe lângă credinţă, se va bucura de beatitudinea dezmărginită a Mileniului. Voi încerca în continuare, ţinând seama de diferenţe dar căutând afinităţile, să discut împreună utopismul şi profetismul. 54

„Am, ce e drept, darul de a vedea cu duhul", spune la un moment dat Socrate în *Phaidros*. 55 Ceva mai încolo 68, făcând puţină etimologie (aşa cum filosofii au continuat până astăzi, uneori rămânând la atât), Magistrul evocă vremuri şi mai vechi, în care „cei care dădeau nume nu socoteau că nebunia (*mania*) e lucru de ruşine sau de ocară. Altminteri, de ce ar fi legat ei numele acesta de cea mai mândră dintre arte, de arta de a străvedea în viitor, spunându-i arta nebuniei (*manike*) *V*. Deja în zilele lui Socrate, simţul comun refula

nebunia şi, adăugând un *t*, schimba până şi conotaţiile numelui acestei arte de a vedea cu duhul, devenit prin transformare *mantike* (e o întreagă obsesie la Platon, dar şi în Biblie, cu litera care schimbă totul într-un cuvânt). E o judecată nedreaptă, crede Socrate, aflat ca întotdeauna împotriva curentului, fiindcă binefacerile hulitei *mania* sunt impresionante: „Există [...] boli şi nenorociri cumplite, care, stârnite de nu se ştie ce străvechi păcate, s-au năpustit asupra câte unui neam; şi doar nebunia în stare să prevadă viitorul, ivindu-se în mintea câtorva aleşi, a ştiut să dezlege răul prin câteva rugi adresate zeilor şi închinăciune; ea a născocit purificări şi rituri de iniţiere, mântuindu-l pentru totdeauna pe cel ce se împărtăşea dintr-însa; iar pentru cel care a ştiut a se lăsa prins cu dreapta măsură de nebunie şi delirul ei, aflat a fost şi leacul la tot ce este rău prezent".

Pasajele din *Phaidros* fixează înţelesul originar al substantivului „profet", un înţeles consolidat de Cicero în *De divinatione* (I, 11), unde *prophetai* sunt „oameni capabili să prezică (*prophemi*) cursul evenimentelor ca urmare a informaţiei primite de la zeu". 57 Pentru Hobbes, profeţii se împărţeau în *prolocutores* şi *predictores*. Primii (de la Moţ de la Samuel) erau oamenii cărora Dumnezeu le vorbea, care transmiteau poporului cuvintele divine şi prin care (alături de marii preoţi) Dumnezeu îşi exercita puterea civilă; secunzii (profeţii Exilului) erau oameni lipsiţi de autoritate civilă, dar erau inspiraţi să prezică naşterea lui Hristos, prin care *regnum Christi* urma să se împlinească. Dicţionarele 5S perpetuează acele accepţiuni ale cuvântului „profet" şi ale cuvintelor din aceeaşi familie („profetic", „profeţie";

„A profeţi" a profetiza", „profetism") care sunt legate de calitatea profetului de a anticipa, de a *prevedea*, de a *prezice*. Acest prefix, *pre* –, poartă, pentru cei mai mulţi, întreaga încărcătură semantică: JLE *voir* ou le *dire* paraissent tres secondaires, et semblent des modalites seulement du contenu substantiel de la prophetie qui serait de decouvrir, de devoiler, d'annoncer 1 avenir". 59. Ştim de la Mircea Eliade cât adevăr este în această prejudecată populară cu privire la profeţi: de fapt, profetismul ebraic nu era decât o valorizare a trecutului, o reacţie la teroarea istoriei.60 Adevăratul subiect al profeţiei este totuşi altul, un subiect grandios care transfigurează *prezentul*: „Vision et parole sont, dans cette prophetie, en quete de découverte. Mais ce cu'elles devoilent, ce n'est pas 1 avenir, c'est

l'absolut". 61 Ne amintim cu nostalgie că, pe când utopia era mai cu seamă o afacere a filosofilor, proiecţiile ei erau lansate în absolut. Azi, după temporalizare (*die Verzeitlichung der Utopie*) şi transformarea în distracţie populară, lucrurile stau cu totul altfel: „Nos utopies sont des plâns que nous tirons sur 1 avenir, et non plus comme autrefois sur l'absolut". 62 Din perspectiva presantă a viitorului, absolutul pare futil.

Imensa bibliografie a profetismului a moştenit şi sporit polisemantismul ireductibil al cuvântului „profet", folosit tot mai mult cu intenţii polemice: Renan îi numea pe profeţi „journalistes", James Darmesteter – „socialişti", Max Weber – „demagogi", Charles Péguy – „sfinţi". Conferindu-le un loc privilegiat în escatologia socială, Ernst Bloch îi numea pur şi simplu „utopişti". Mai recent, ducând la extrem abordarea sociologică şi eradicarea metafizicului, Bernard-Henri Levy le spunea „resistants". 63 Supranumele profeţilor dau seama foarte exact de tendinţele exegezei profetismului, care se divide, în mare, într-un curent care îl înţelege ca „atitudine anistorică, larg umană, condiţionată de etică, dar subordonată, în ultimă instanţă, arbitrajului metafizic al divinităţii" şi un alt curent, care priveşte profeţia ca „fenomen istoric, legat de timpul şi spaţiul biblice, conotind dezvoltarea existenţei biblice, ai cărei istoriografi sunt profeţi". Primul curent foloseşte mai cu seamă limbajul psihologiei şi al moralei, cel de-al doilea vorbeşte limba istoriei şi a metafizicii. 64 Pentru studiosul utopiei, se impune, fără îndoială, al doilea curent, poate chiar în versiunea lui Juda Hallevi (*Kouzari*, IV, 1*6, 11*), cel ce vedea în profet un subiect care trăieşte paroxistic istoria, un *istoriopat*.8S Chiar

André Neher, de pe poziţiile unui fundamentalism ebraic, recunoaşte implicarea socială a profetului, statura sa de justiţiar.66.

În mod analog echivalării profeţiei cu anticiparea, clişeul confuziei dintre profet şi mistic este adânc înrădăcinat. E o confuzie greu de combătut, dat fiind că istoria profetismului atestă prezenţa, alături de curentul magic, a unui curent mistic puternic – acela care a dus, prin Gnosă, la marile valuri ale misticii medievale şi moderne. 67 Forme de frenezie, extaz, beţie mistică (întâmite la profeţii greci, fenicieni, canaaneeni) s-au păstrat de-a lungul secolelor, fiind atestate printre caracteristicile creştinismului primitiv, după ce, în Biblie, *nabi*, profetul era apropiat curent (şi în epoca lui Ieremia) de *mechouga*, nebunul, exaltatul; în Biserica primitivă se mai practica glossolalia, deosebită de alte experienţe profetice prin caracterul ei comunitar, dar

privită încă drept eveniment numinos.68 Dintre exegeţi, Ninian Smart riscă să despartă net profeţia de misticism, pe baza unei analize a operei şi activităţii lui Philon (c. 20 î.e.n. – c. 50 e.n.), cel care a dat, mai cu seamă în comentariile la Pentateuh, o interpretare platonizantă a credinţei ebraice, emblematică pentru fuziunea elenistică a iudaismului cu valorile spirituale greceşti. Potrivit lui Smart, misticul porneşte de la introspecţie pentru a ajunge într-o stare de graţie în care are experienţa inefabilului, pe când profetul (Isaia, de exemplu) are o viziune ce apare ca exterioară sinelui, deşi el se poate simţi posedat de divinitate – „în viziunea sa Divinitatea îl domină într-un mod numinos […] şi în această experienţă copleşitoare diferenţa dintre el şi Cel Sfânt e foarte net accentuată". 69 în al doilea rând, misticismul (ca în budismul Theravada şi în alte cazuri) poate apărea într-un context din care conceptul unui Dumnezeu Creator e absent, experienţa mistică nefiind raportată direct la sau interpretată ca, o experienţă numinoasă; în schimb, experienţa profetică nu există decât implicând existenţa Creatorului – numeroşi autori insistă asupra rolului *intermediar* al profetului °, iar *schema profetică* (Neher) reclamă comunicarea: „realizarea profeţiei nu depinde numai de revelaţia făcută profetului, ci de comunicarea ei celorlalţi oameni şi de uzul pe care aceştia i-l dau". 71 în al treilea rând, limbajul profetului (în special ebraic) e foarte personal, puternic antropomorfizat, în vreme ce limbajul contemplativului e frecvent impersonal. În fine, profeţii ebraici propovăduiau un mod de viaţă dinamic, activ, pe când modul tipic de viaţă es al misticului e retragerea, cvietismul. Aş spune că profetul nu va intra niciodată la mănăstire; el o părăseşte.

Pentru a trece mai departe, să reţinem concluzia lui Ninian Smart cu privire la profeţi: ei întrepătrund numinosul şi eticul, dezvăluind o lume transcendentă din care nu lipsesc dinamismul, personalitatea şi interesul lui Yahweh pentru istorie. 72 Mesajul social, sprijinit pe o vocaţie metafizică, situează profetismul „la răscrucea unei triple întâlniri: cea a tradiţiei şi a vieţii; cea a esenţei şi a existenţei; cea a Cetăţii oamenilor şi a Cetăţii lui Dumnezeu". 73

Apariţia profetismului la întâlnirea dintre *civitas terrena* şi *civitas coeâlestis* (sintagmele sunt ale Sfântului Augustin) nu e lipsită de apropieri cu utopismul. Ca şi utopia (diferenţa de grad e însă mare), profeţia e subversiune, debutează ca afirmaţie inacceptabilă, scandaloasă. Ambele sunt resimţite ca ingerinţe, ca funciar străine.

Dar, dacă liniştea radioasă a utopiei poate exercita o fascinaţie care depăşeşte ori atenuează scandalul, discursul catastrofist, violenţa profeţiei nu pot fi recuperate nicicând: profeţia ameninţă, nelinişteşte, vituperează, instigă. Dimensiunea subversivă nu se mai ascunde după decorul lucitor al ordinii fără cusur, ci este exhibată continuu, cu aceeaşi maximă intensitate. Începând cu profeţii scripturari (secolul al VIII-lea î.e.n.), care trăiau şi speculau teologic ameninţarea naţională, profetul luptă împotriva optimismului politic, opunându-se reformelor şi semănând neîncrederea în ele: doar intervenţia divină, miracolul, poate salva comunitatea de la catastrofa ineluctabilă.47 De aici neîncrederea şi aversiunea faţă de profeţii păcii şi ai fericirii, care sunt consideraţi mincinoşi de profeţii scripturari: „Profeţii nu denunţă la *zicătorii păcii* numai un optimism de proastă calitate, o demisie grotescă în faţa responsabilităţii. Ei îşi interzic să admită că mesajul fericit poate fi de inspiraţie divină, şi sfârşesc prin a-l asimila cu falsa profeţie". 7B Ieremia, în dramatica scenă a înfruntării cu prorocul Hanania (Ier. 28), opune profeţiei optimiste a acestuia („profeţie optimistă" e o contradicţie în termeni pentru profeţii scripturari) o metodă infailibilă, care debutează ca argument moral pentru a se transforma în silogism: dacă Hanania profeţeşte pacea, iudeii nu se vor mai simţi constrânşi să se pocăiască, aşa cum îi constrânge Ieremia anunţând nenorociri; ori, Dumnezeu doreşte cu siguranţă ca iudeii să ispăşească; *ergo*, numai profeţia lui Ieremia vine de la Dumnezeu (şi e, prin urmare, adevărată), iar Hanania minte (şi trebuie să piară). 78 Asemănarea cu destinul antiutopiei este izbitoare: din ultimele decenii ale secolului trecut, dar mai cu seamă după cele două războaie mondiale scrierile utopice cu creditulfcel mai mare au fost cele descriau lumi (viitoare) insuperterbile, ameninţătoare, dez-umanizante (vezi *Brave New World*, *1984*). Cel mai convingător *effet de reel* era tocmai catastrofa, nenorocirea, profeţia neagră. Fenomenul s-a repetat cu scenariile viitorologice de tipul celor americane (*Zero Limitation Growtki*, în general extrem de pesimiste: ecuaţia luciditate-pesimism e foarte greu de dezminţit.

În ochii profetului, optimismul e criminal. Răul e adevărat, Binele e fals. Certitudinea catastrofei validează certitudinea mântuirii. Aceste structuri ale raţionamentului profetic – orientat spre cădere, spre dezastru 77 –, conduc spre răsturnarea întregului sistem de valori al societăţii, începând cu cele politice: trădarea şi insurgenţa sunt

valori pozitive, patriotismul şi supunerea sunt negative. 78 Un atare *mundus inversus* e născut de paradoxul salvării: pateticul Osea „site que le mouvement qui mene vers le salut est une interpretation a rebours, un renversement intérieur du mouvement de la catastrophe [...] „79. Între catastrofă şi salvare intervine, dacă îl urmăm pe Osea, un vid istoric, *nonistoria*, negarea absolută a istoriei: „L'histoire vient soudain se jeter dans un gouffre peur y disparaître et une tranche de *non-histoire* permet la surgescence d'une histoire nouvelle". 80 Asemeni utepiei, profeţia erodează şi suspendă timpul. Numai că vidul instituit de profeţie între catastrofă şi salvare e o tensiune care amplifică beatitudinea Mileniului. Nonistoria utopică nu e răscolită de vreo aşteptare: dacă peste neantul dintre dezastru şi mântuire profeţia întinde puntea *făgăduinţei*, punţile utopiei sunt tăiate.

În cartea sa *Der Glaube der Propheten* (pp. 180 sqq.), Martin Buber face o splendidă analiză a „teopoliticii", sintagmă care desemnează profetismul politic începând cu Isaia. Într-adevăr, Isaia reprezintă în istoria profetismului un moment de ruptură: „Cu el, problema locului lui Dumnezeu în Cetate se pune acut". 81 Profetul numai vizează persoana morală a suveranului, încercând să obţină amendamente minore ale politicii de stat, ci implică domeniul politic în alianţa sacră, *berit*, care face din societatea ebraică împărăţia lui Dumnezeu – de aici şi imaginea regelui David ca Messia, singura formă de regalitate acceptată de profet. Teopolitica are ca fundament miracolul, ea „pretinde a-l însera pe Dumnezeu în realitatea politică, iar miracolul e n 7 *1 1* 101

Instrumentul acestei inserţii. În fiecare miracol, vizibil, Dumnezeu e pe cale de a acţiona, de a intra în Cetate". 82 Această concepţie se completează cu abolirea polarităţii catastrofă-mintuire înţeleasă ca succesiune, după tradiţia secolului al VIII-lea; pentru Isaia, mântuirea nu e consecutivă catastrofei, ci este conţinută de aceasta. Catastrofa şi izbăvirea sunt simultane şi aparţin viitorului; la alţi profeţi – ca Ieremia şi Ezechiel – ele au loc în strictă contemporaneitate. 83 Cu Ieremia şi Ezechiel, răsturnarea valorilor capătă semnificaţii esenţiale, care depăşesc cadrul istoriei profetismului. Urmând demonstraţia lui André Neher, văd în Ieremia un om al timpului absolut, pentru care „tot ceea ce este exterior, întins, spaţial e contingent". 84 Pentru Ieremia, numai timpul e absolut: Dumnezeu, la orice distanţă spaţială s-ar afla, rămâne etern aproape

prin apropierea în timp. De aceea, consider că Ieremia ar putea fi profetul emblematic pentru cei două mii de ani în care evreii nu au avut o ţară: cu el, neamul său a ales timpul; mesianismul naţional trebuie privit în consecinţă ca o reîntoarcere la spaţiu, ca o critică implicită a mesajului profetic – ne amintim că Dumnezeu îi ceruse lui Abraham să-şi părăsească patria, să lase casa părintelui său, hotărând abandonul spaţiului şi recursul soteriologic la timp. Sub povara ameninţării divine – separarea poporului iudeu de sacrul autentic –, profetul proclamă triumful deplin al timpului. 8S Este exact ceea ce *tiu* se întâmplă în utopie, care suspendă timpul, hotărându-se pentru spaţiu. Prin urmare, Ezechiel este profetul cel mai apropiat de utopism: „Avec Ezechiel, Dieu rentre înouveau dans l'espace. C'est la difference essentielle entre l'esperance de Jeremie et celle d'Ezechiel. Descendus ensemble au point le plus bas de l'histoire, ils revent chacun d'une remontee differente. Le reve de Jeremie est un rythme pur: rien ne dessine l'avenir, sinon le *mouvement* du retour, Ies hommes et les femmes en route, une immense mise en branle pour *revenit*. Le reve d'Ezechiel se projette dans l'espace. C'est *un plan*, *utopique certes* [s.m.], mais ou tous les elements perdus sont a nouveau înseres et localises". 86 Iudeii reveniţi din exil în spiritul lui Ezechiel poartă cu toţii acest plan utopic al profetului: „Nu toate elementele planului sunt utilizabile, dar fiecare lucru este viguros schiţat acolo şi poate furniza schiţa unei realităţi: Templul, cultul, guvernământul, administraţia. Planul lui Ezechiel, cu toate că nu a fost niciodată efectiv realizat, a constituit, în permanenţă, un sistem complet de referinţe pentru noul stat religios al

Iudeei". 87 într-adevăr, aproape nimic din structura utopiei clasice nu lipseşte din descrierea lumii ideale din viziunea lui Ezechiel (Ez. 40 – 48): minuţia topografică, detaliile arhitecturii (de la măsuri la funcţii), ritualizarea accentuată a vieţii, îndatoririle Principelui, prosperitatea viitoare, problema minorităţilor etc.

Profetul nu poate fi conceput decât ca radical, ca revoltat perpetuu, virtual acuzat şi condamnat de masele care nu-l înţeleg şi pe care încearcă el disperat să le pună în mişcare prin verb. În cazul lui Ieremia, scandalul profetic atinge gradul său absolut – profetul este ostracizat, prigonit: „El e singur împotriva întregii lumi [...] Este un obiect al deriziunii, fiecare îl face de ocară. Conduita sa îl expune sarcasmului, dispreţului, şi în cele din următorturilor şi morţii". 88

Familia, prietenii, regii, ceilalţi profeţi, massele, toţi se opun profetului: „Pentru popor, profeţia este scandal". 89 Dar nu un grup social oarecare se opune de fapt profetului şi mesajului său, ci o stare de spirit, o mentalitate dominată de *hokma*, înţelepciunea medie. s0 Culmea scandalului: *hokma*, profană şi îngustă, încearcă să reducă la dimensiunile şi categoriile sale profeţia, care e manifestare a numinosului în social.

Şi totuşi, *hokma*, produs al educaţiei, emanaţie a culturii care nu depinde hotărâtor de o vocaţie, încearcă să aducă la sine profeţia, uneori tecmai în virtutea principiului unei vecaţii cernune 91: „Conflictul între înţelepciune şi profeţie e cel mai puţin glorios şi cel mai periculos episod al scandalului profetic. Confruntat cu statul ori cu sacerdoţiul, profetul riscă să fie ucis. Confruntaţi cu înţelepciunea, profeţia riscă să fie edulcorată, iar profetul să fie clasat, cu Dumnezeul său, printre gânditori". 82 Cum relevă André Neher, dacă în Biblie nu există un conflict direct şi concret între profet şi înţelept, ei sunt perpetuu într-o confruntare de metode şi idei 93 (acută în dialogul dintre Iov şi prietenii săi asupra relaţiei personale cu Dumnezeu). E un conflict între „anestezia metafizică" (Neher) a înţelepciunii şi revolta, nonconformismul profeţiei, care e deşteptare, veghe, apel. Dezacordul dintre profet şi înţelept e ireductibil; terenul dialogului lipseşte: avem de-a face cu înfruntarea a doua modalităţi diferite, nu există o „doctrină" profetică, iar lecţiile profetului, date „au voi de l'histoire", nu sunt lecţii propriu-zise – „profetul nu vorbeşte nici într-o şcoală, nici într-o academie, nici într-o adunare. El îşi emite mesajul în ambianţa surescitată, emotivă şi pasională a mulţimii. Strigătului său nu-i răspund, şi nu-i corespund decât alte strigăte. El nu dă lecţii, ci *ordine*. El nu aşteaptă discuţia şi obiecţia, ci supunerea sau refuzul". 9?

Încercările unor filosofi moderni de a restaura profeţia sfârşesc aproape invariabil în reducerea acesteia la dimensiunile unei revolte. Profetul este, în această ordine de idei, revoltatul prin excelenţă: „Ei aşteptă ca din gura lui să emane revendicarea absolută, intransigentă, revoluţionară, a unei lumi drepte, şi cred a recunoaşte în marile mişcări care, începând cu secolul al XVIII-lea, duc omenirea spre structuri sociale mai echitabile, ritmul autentic al inspiraţiei profetice". 95 în realitate, această înţelegere a profeţiei ca revoltă este consecinţa automată a faptului că societatea modernă şi statul au structură şi organizare „esenţialmente raţionale". 98 într-o asemenea perspectivă

raţionalistă, ordinea şi dezordinea sunt de aceeaşi natură; echivalarea profeţiei cu revolta ar apărea în altă lumină de îndată ce s-ar admite că „revolta manifestată de profet ar manifesta o voinţă transcendentă omului. Or, aşa apărea profeţia biblica. Ea opunea unei *hokma* umană o *hokma* diferită, aceea a lui Dumnezeu; înţelepciunii raţionale a omului, înţelepciunea iraţională a lui Dumnezeu. Ea utilizează, pentru a provoca dezordinea absolută, o existenţă aservită absolutului. *Revolta profetică este revolta unui captiv*" [s.m.]. 97

Sub rezerva depăşirii complexelor sacrei captivităţi, revolta profetului poate constitui punctul de plecare al unei utopii. Profeţia capătă astfel rolul de a pregăti nihilist spaţiul construcţiei utopice, de a conduce massele spre limanul făgăduinţei, acolo (în timp sau în spaţiu) unde visul lumii ideale poate prinde viaţă. îmblânzită, trădată în spirit, redusa la scara patimilor unei lumi contingente în care absolutul nu încape decât ca nostalgie, profeţia se transmută în utopie: dezordinea e învinsă de geometrie, veghea febrilă de catalepsie; peste abisul deznădejdii se întinde puntea unei promisiuni. Într-o operă foarte întinsă ca aceea a lui Ernst Bloch 98, această punte, vizibilă mai cu seamă în *Das Prinzip Hoffnung*, e construită de urmele (*Spiiren*) utopiei în istorie şi discurs, este situată în provizoratul unei aşteptări: profeţia devine dezvăluirea unei împliniri, a unei utopii *in statu nascendi*, situată într-un *încă nu*. Structura compactă a utopiei se fragmentează şi se risipeşte în meandrele unui discurs care făgăduieşte, utopia se consumă – de fapt –, în mod paradoxal, în căutarea unor latenţe utopice: „«S n'est pas encore P», aucun sujet n-a encore le predicat qu'il merite, et c'est dans ce *ne pas encore* que l'uto-pie se situe; ainsi finitude, coherenec geometrique, argument structure seraient le *contraire* de l'utopique qui ne peut être que du fragmentaire cherchant le totum". 99

Opera lui Bloch, „un compendiu al gândirii utopice" 10°, încearcă să întemeieze ontologic utopia pe o filosofie a aşteptării, centrată la rândul ei pe o ontologie a provizoriului implicit promiţător, a lui *Noch-Nicht-Sein*. Acest *încă nu e* cheia speranţei utopice într-un viitor idealizat, este esenţa viitorului din care neliniştea şi eşecul au dispărut (pentru Bloch, acest *Noch-Nicht-S ein* nu poate lăsa loc unui *Sein* nedorit, negativ, ostil); viitorul există latent în trecut şi prezent 101, ca *Noch-Nicht-S ein*, apărând la nivelul subiectiv ca *Noch-Nicht-Bewufite*. Rolul profetului convertit la utopism e să

grăbească tranziția de la *posibil* la *real*, de la *speranță* la *împlinire*. 102 Cu Bloch, utopia e adusă în orizontul omului obișnuit (de aici dimensiunea profetic-milenaristă), care devine artizanul propriului destin: „Ich bin, wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen. În unsere Hânde ist das Leben gegeben. Fur sich selber ist es lăngst schön leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden". lo3

Născută sub zodia gândirii ebraice tradiționale, ca și profetismul, utopia lui Bloch are ambiția de a fi *concretă*: categoria subiectivă *Noch-Nicht-Bewufite* e mediată de ontologic, de *Noch-Nicht-Geworden*; ca fenomen psihic, *das Noch-Nicht-Bewufite* e hotărât de prezentul și viitorul lumii reale. Bineînțeles, *Noch-Nicht-Sein-ul* e și el modulat de gradul de posibilitate – de la un posibil eminamente rațional (*Denk-mbgliche*) la posibilitatea cea mai apropiată de existență, cea mai „obiectivă" (*objektiv-real Mogliche*). 104 Viitorul, având un anumit grad de realitate (așa cum conceptul de posibilitate are nivele, grade), se manifestă ca tendință a maximei posibilități Ios, iar ceea ce nu ființează încă (*Noch-Nicht-Sein*) se face simțit, ca proces *in nuce*: „Das wirk-lich Mogliche beginnt mit dem Keim, worin das Kommende angelegt ist". lob

Ar fi greu de trecut cu vederea marea afinitate a utopismului lui Bloch cu teologia. Conceptul de *Heimat* ca *telos* al omului și al lumii seamănă izbitor cu Mileniul, iar imaginea omului utopic este o reconceptualizare a reprezentării creștine a divinității în context antropologizant: „Gotterscheint se als hypostasiertes Ideal des în seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschenwesens". 107 Cum spune Peter J. Brenner, *deus absconditus* devine la Bloch *homo absconditus*. JI) 8 Omul are în proiecțiile lui Bloch atributele lui *Ens perfectis-simum*.

Ducând mai departe în teologie sugestiile utopiei lui Ernst Bloch, Jürgen Moltmann a prefăcut *Das Prinzip Hoffnung* într-o *Théologie der Hoffnung*. 109 Fără scrupulele ateiste și materialiste ale lui Bloch 110, Moltmann întemeiază speranța orientată spre viitor pe revelația (*Offenbarung*) conceptualizată ca *promisiune* (*Verheifiung*), Categoria *Real-Mo-gliche* a lui Bloch se lărgește substanțial, pentru a include speranța escatologică în pierzând limitarea umană și intrând mai apoi sub incidența exclusivă a divinului, abolind și limitarea promisiunii prin latențele prezentului: „die erwartete Zukunft sich

nicht aus dem Rahmen der Moglichkeiten entwickeln mub, die in der Gegenwart angelget sind, sondern aus dem entspringt, was dem Gott der Verheibung moglich ist". 112 în ciuda sforţărilor de a media prin imanenţa lumii utopia divinului, escatologia tradiţională triumfă, latenţa numinoasă se manifestă pe deplin 113, filosofia redevine profeţie. E gradul absolut al făgăduinţei: făgăduinţa care emană de la sacru, făgăduinţa acoperită de garanţia supremă.

Oricât de tenace ar evacua utopistul conotaţiile numinoase ale ordinii ideale promise, creditul făgăduinţei atârnă de o instanţă transcendentă. Depinde numai de abilitatea lui să oculteze această instanţă şi să găsească surogate contingente.

3. Într-un excelent studiu apărut în *Annales B.S.C.*, sociologul catolic Jean Seguy 114 se întreba dacă şi în ce măsură conceptul de utopie poate fi operaţionalizabil pentru o sociologie istorică. Interogaţia metodologică, preambul al construcţiei unui *Ideal-typus* cu valenţe euristice, apărea în cadrul mai amplu al proiectului unei „sociologie des sociétés *autres*", întemeiată prin reunirea altora două: o sociologie a societăţilor imaginare (cele ale cerurilor religioase ca utopii) şi o sociologie a societăţilor imaginate (cele ale protestelor religioase sau socio-religioase) 115. La rândul ei, preocuparea de metodă stătea sub semnul altei întrebări: se poate vorbi de utopie monastică? 116 Răspunsul lui Seguy, afirmativ şi conceptualizat, va fi completat şi nuanţat în cele ce urmează, în primul rând prin abordarea monahismului oriental (omis, în ceea ce are el fundamental, din schema cercetătorului francez), dar şi prin valorificarea unor studii clasice asupra utopismului şi vieţii comunitare religioase; de asemeni, datele unei *Historia Monachorum*, risipite în câteva importante sinteze şi mai multe lucrări tangenţiale, vor fi reamintite – e o necesitate oarecum împovărătoare, dar cred că altminteri demonstraţia legăturilor monahismului cu utopia ar putea părea forţată. Înaintea răspunsului lung la întrebarea dacă asemenea legături există cu adevărat, un răspuns scurt – la care voi reveni spre finalul textului de faţă – rezultă din cea mai sumară istorie a utopismului: Morus şi Campanella, fiecare în felul său, preţuiau idealul vieţii monastice – primul se considera mai prejos de exigenţele monahale, dar a avut toată viaţa nostalgia lor; cel de-al doilea, novicele dominican rebel, s-a întors spre sfârşitul vieţii să argumenteze posibilitatea realizării practice a instituţiilor utopice din *Civitas Solis* cu înfloritoarea tradiţie

apuseană a mănăstirilor.

Începuturile monahismului pot fi plasate spre finele secolului al III-lea, deşi Philon descria deja, în secolul I, forme de viaţă comunitară ale esenienilor care nu diferă fundamental de ceea ce admitem astăzi ca specific monahismului. În Egipt, unde fenomenul apariţiei vieţii monahale a fost mai spectaculos, dar şi în Palestina, Siria ori Mesopotamia (o ştim din cercetările mai recente), exista obiceiul ca asceţii să se retragă în deşert, pentru a atinge o formă de perfecţiune pe care viaţa obişnuită nu o îngăduia – a se vedea legendele creştine care-l au ca erou pe Sfântul Anton. Pe la începutul secolului al IV-lea, pe lângă *girovagi*, călugări rătăcitori, existau numeroase asociaţii libere de asceţi (*sara-baiţi*), mici comunităţi cu doi-trei membri în care, îndeobşte, un pustnic devenit celebru (i se atribuia şi capacitatea de a transmite revelaţii divine) îndruma spiritual discipoli voluntari, pe principiul ajutorului mutual întru desăvârşire. Din capul locului, monahismul era o alternativă purificatoare, o critică radicală a societăţii, o tentativă de instituire a ordinii divine în plin secol, un refuz al istoriei. Mai înainte de a-şi modula escatologic programul şi de a se impune ca anticipare a Mileniului, comunităţile ascetice se întorceau către condiţiile de viaţă *preistorice*, abandonând tot ceea ce evoluţia coruptă a lumii adusese omului: *stiliţii* şi *dendriţii* (aceştia din urmă se legau de câte un ram) nu mai voiau nici să atingă pământul pângărit de păcătoşi, *staţionarii* – imobili, în rugă continuă, cu mâinile în cruce – aboleau chiar mişcarea, primul atribut al vieţii (erau un fel de utopie interioară), *păscătorii* se hrăneau cu rădăcini şi ierburi, se ascundeau în tufişuri, se considerau gemeni animalelor. 117 Până în zilele noastre, o componentă regresivă a monahismului se distinge în insistenţa unor reformatori de a restaura idealul de viaţă al bisericii primitive. Un ideal de viaţă programatic *anticultural* (Peter Brown), pe care îl regăsim în prezent sub numele de *utopia of the counterailture*. Cu fericita formulare a lui Peter Brown, se poate spune că „aceşti excentrici transformă creştinismul într-o religie de masă"; secolele nu au atenuat excentricitatea monahismului: sintagma lui Eliade, „l'inovation la plus inattendue", se aplică încă foarte exact vieţii monastice. 118

Primul mare organizator monastic a fost Pachomius (286 – 346) 119, care a instituit o disciplină formală, a stabilit regulile unei vieţi comunitare în care serviciul divin şi studiul scripturilor coexistau cu

ocupaţii pedestre ca împletitul năvoadelor şi croitoria. Comunitatea lui Pachomius din de-şetul Thebaidei (care ar fi numărat între şapte şi opt mii de membri) afirma deja originea transcendentă a comunităţii monastice: se baza pe „regula îngerului", pe instrucţiuni primite de fondator prin revelaţie. 120 Succesul „inovaţiei neaşteptate" a fost imediat în Orient, fiind urmat de o propagare mai lentă spre Occident. Alţi doi reformatori ilustrează expansiunea monahismului la cumpăna secolelor al IV-lea şi al V-lea: Vasile cel Mare (c. 330-o. 379) şi Ioan Cassian (c. 360-o. 435). Primul e figura proeminentă a monahismului ortodox, al doilea, format în Răsărit (poate într-o mănăstire sud-dobrogeană m, a ajuns în sudul Franţei, a fondat două mănăstiri şi a inspirat faimoasa Regulă a Sfântului Benedict de Nursia (c. 480-o. 550), scrisă între 535 – 543 şi rămasă pentru şase veacuri, în pofida criticilor şi disidenţelor, cadrul comunităţii monastice occidentale (Regula lui Pachomius, transmisă în versiunea latină a Sfântului Ieronim, nu a supravieţuit mult autorului). Ioan Cassian şi ceilalţi abaţi din vremea lui combăteau eremitismul şi susţineau necesitatea de a practica o muncă manuală – ca remediu al vanităţii; acestea erau aproape singurele puncte în care viaţa cotidiană a diverselor mănăstiri se asemăna, fiindcă iniţiativele abaţilor sau tradiţia locului sfârşeau prin a da naştere unor importante aşezări întărite, autonome din punct de vedere economic şi militar, capabile să reziste invaziei vandale şi raidurilor sclavilor răzvrătiţi: „Une vie quasi-militaire's y installe en meme temps que l'ordre chreti-en's y instituie". 122

Din perspectiva paginilor prezente. Regula Sfântului Benedict 123 sancţionează în planul vieţii comunitare ruptura dintre spiritualitatea răsăriteană şi cea apuseană. Tiparul eroic al vieţii religioase din perioada migraţiilor germanice şi din cea imediat următoare se potrivea miraculos unor oameni care *căutau* confruntarea deschisă, violentă, personală cu principiile malefice – „something to match the stature of a Beowulf". 124 Era în acest ideal creştin o reamintire a experienţei originare iudeo-creştine (perpetuată, în dimensiunea ei *agonică*, de sihaştrii ortodocşi – reeditarea istoriei exemplare a profeţilor războinici şi a Părinţilor din deşert): lupta directă cu diabolicul, versiunea individuală a conflictului cosmic dintre Bine şi Rău (nu voi implica aici „erezia" maniheistă, atât de firesc europeană în fond, prea complexă pentru a fi subordonată unei teme ca aceea de faţă). Pentru monahii începuturilor, cheia unei

vieţi centrate mitic era alegoria: viaţa fiecăruia era un *Pilgrim*'s *Progress* tensionat, patetic, era scena concretă a unei eterne înfruntări simbolice. Imaginarul prevala asupra „realităţii", fantasmele erau cel puţin tot atât de „palpabile", de „reale" ca evenimentele.

După şocul Regulii Sfântului Benedict, care desconsidera experienţele paroxistice în registru simbolic, secolul al VIII-lea a încurajat prioritar virtuţile disciplinei şi organizării. Carolingienii, noua mare dinastie, şi-au pus pecetea geniului lor administrativ pe viaţa monastică, transformând-o în spiritul concepţiilor lor despre putere: în secolele al IX-lea şi al X-lea statul intervine curent în favoarea Regulii, garantându-i succesul deplin. 125 între sistemul apusean al societăţii civile şi accentul pe legalitate şi organizare din viaţa eclesiastică (inclusiv monastică) există o profundă afinitate; la fel, marile perioade de criză a statelor naţionale şi instituţiilor au condus, în Răsărit, la deplasarea principiului integrator al vieţii monastice dinspre regulă spre tradiţie. Aşa cum istoria ordinelor religioase o dovedeşte, comunităţile religioase medievale erau puternic marcate de contextul social, politic, economic şi cultural; a devenit tradiţional să se considere acest fapt ca o trădare, ca o inadmisibilă concesie – din unghiul logicii interne a vieţii contemplative – făcută lumii. R.W. Southern, admiţând fără rezerve distanţa dintre realitatea comunităţilor religioase şi programele fondatorilor acestora (o trăsătură pe care o întâlnim şi în utopism), nu consideră că distanţa e un păcat capital, din moment ce locul pe care comunităţile religioase trebuiau să-l ocupe în societate, metodele de recrutare şi înzestrare, intenţiile binefăcătorilor şi concepţiile religioase (ale clericilor ca şi ale laicilor) reprezentau forţe modelatoare ale intenţiilor legiuitorilor monastici: „Ele [aceste forţe] asigurau ca comunităţile izolate de lume să devină o oglindă a lumii în care trăiau". 128 Distanţarea polemică a mănăstirii de lume era atenuată ineluctabil de mentalitatea comună întregii lumi medievale, simultan agitată de impulsul spre stăpânirea lucrurilor acestei lumi şi de făgăduinţa unei răsplăţi în eternitate. Cu o formulare oarecum forţată, se poate spune că evenimentele evului mijlociu îşi au originea în această sfâşiere, în această premisă schizofrenică a unei întregi civilizaţii. O civilizaţie care s-a integrat şi salvat în planul imaginarului doar atât timp cât *Spaltung-ul* a fost contracarat de puterea aglu-tinativă, unificatoare, a marilor experienţe mistice.

Paradoxul funciar al Regulii Sfântului Benedict e acela de a fi apărut într-o eră a disoluţiei societăţii occidentale, ruralizată şi atomizată, tocmai ca reacţie împotriva singurului tip de viaţă plauzibil într-un atare context – monahismul eroic. Paradoxul se adânceşte dacă observăm că, în principal, Regula propunea explicit o *altă* societate, dar a ajuns să constituie una din forţele care au edificat lumea medievală, începând cu marea sa concizie – vreo douăsprezece mii de cuvinte, socotind ca anglo-saxonii –, Regula evocă izbitor programele de viaţă ale utopiilor. Toate structurile şi momentele vieţii monastice sunt planificate în amănunt: funcţiile şi îndatoririle membrilor comunităţii, primirea novicilor, instrucţiuni pentru situaţii de îmbolnăvire, pentru întâmpinarea vizitatorilor, pentru pedepsirea celor care se abat de la Regulă – dar şi pentru recuperarea lor în scenariul optim. Sfântul Benedict nu omite planificarea recitării psalmilor, a lecturii, orarul precis pe întreaga zi (bazat pe două principii biblice: exprimarea gratitudinii faţă de Dumnezeu la miezul nopţii şi alte şapte momente de rugăciune 127).

Mănăstirea devine treptat paradigma societăţii. Inovaţiile creştine în domeniul măsurării şi planificării timpului (tot mai numeroase după ce, în 532, Dionisie Exiguus stabilise începutul erei creştine în 753 *ah urbe conditajanul* al patrulea al celei de-a 94-a olimpiade), se răspândesc treptat din primele mănăstiri („fermes de l'Église calquees sur les villas romaines" 128) în toată lumea europeană. Regula Sfântului Benedict prevedea ca vara să se lucreze mai mult manual, iarna să se citească şi să se mediteze. Succesiunea muncilor era permanent aceeaşi, cu minime variaţii ale orarelor în funcţie de anotimp şi de condiţiile climatice regionale. Pentru prima dată, mănăstirile benedictine ies din ritmul agricol tradiţional şi reglementează strict timpul, pornind de la atribuirea unei semnificaţii sacre fiecărei clipe: „Fiecărui moment, oricât de scurt ar fi, i se ataşează o picătură din sângele foarte preţios pe care Mântuitorul l-a vărsat pentru a vă răscumpăra [...] Timpul valorează preţul sufletului vostru, preţul eternităţii, mult mai mult: preţul lui Dumnezeu însuşi, pe care folosirea timpului vă va face să-l câştigaţi sau să-l pierdeţi". 129

O altă prevedere importantă a Regulii Sfântului Benedict evocă utopiile autoritare: primele cuvinte ale textului anunţă că el a fost scris pentru ca aceia care *i se supun* să se întoarcă la Dumnezeu, pe care îl abandonaseră prin păcatul nesupunerii. Dimensiunea pedagogică a

Regulii este tocmai învăţul obedienţei: prin raportare la preceptele Scripturii şi la Regulă ori abate. Acesta din urmă, vicarul lui Hristos, e ascultat fără crânenire, fără ezitare, fără întârziere. Insistenţa cu care e cerută supunerea, oricât de explicabilă ar fi în contextul teologic al monahismului (întoarcerea la divinitate e condiţionată de autonegaţie), compune, alături de minuţia şi intransigenţa programului zilnic, o imagine familiară utopiei: „La regie de Benoît exclut la surprinse, le doute, le caprice. l'insecurite du monde, îi oppose la discipline, la previsibilite. Contre le bruit de l'histoire, Benoît propose le silence et le chant". 1S° Imaginea se cuvine a fi totuşi corectată: ascetismul moderat al Regulii lăsa, în pofida aparenţelor, un loc pentru improvizaţie – „Ar fi greu de spus numai din lectura ei [a Regulii] dacă era destinată în principal unei societăţi de savanţi sau de muncitori manuali, de nobili sau de ţărani, unei comunităţi bogat înzestrate întreţinând o armată de meşteşugari şi artişti, sau unei case sărace câştigându-şi anevoie viaţa dintr-un ogor sterp. Toate sunt posibile, şi toate la vremea lor au pretins a fi expresii ale idealului originar. „131 De altfel, asprimea Regulii nu exclude o surprinzătoare îngăduinţă: abatele are sarcina unor convorbiri private în care să-i consoleze şi să-i încurajeze pe excomunicaţi, se îngrijeşte de bolnavi, de hainele călugărilor; primul psalm al slujbei de noapte se spune rar, ca să se dea posibilitatea celor care vin mai târziu (şi, deci, nu s-au *supus* primului dangăt de clopot) să sosească „fără a fi dezonoraţi".

Forţa de iradiere a noului model monastic al Sfântului Benedict este excepţională: începând din secolul al VII-lea

(a se vedea, între altele, planul marii abaţii Sankt-Galâen), mănăstirea devine „un ansamblu complicat de construcţii, biserici, ateliere, magazine, birouri, şcoli, dispensare, adăpostind o întreagă populaţie de clienţi, de lucrători, de servitori, întocmai ca templele-cetăţi ale antichităţii. Mănăstirea ia locul oraşului muribund şi urma să rămârfă nucleul civilizaţiei medievale până la apariţia noului tip de oraş, comuna, în secolele al XI-lea şi al XII-lea". 132 începetând din perioada carolingiană, timpul monastic se impune în sate şi oraşe. Dacă, aşa cum am văzut, mănăstirile se ur-banizează, oraşele se pot, complementar, *monasticiza*: un episcop de Metz, Chronegang, impunea (către mijlocul secolului al VIII-lea) clerului din oraş o viaţă comunitara în interiorul unui spaţiu închis, cu ore canoniale şi toate celelalte reguli monastice. Puternic susţinută de autoritatea imperială,

reforma se impune în Europa carolingiană 133 ca urmare a numeroase hotărâri conciliare şi capitulare despre spiritul cărora depune mărturie o declaraţie a episcopilor reuniţi în 813 la Conciliul din Tours: „Nous demandons que les chanoines et les cleres qui vivent avec l'évêque dans les cites habitent à l'intérieur de clotures, dorment dans un meme doctor, mangent dans le meme refectoire, afin d'etre plus facilement disponibles pour celebrer les heures canoniales, et cu'ils soient exhortes et enseignes pour une vie de conversion". *1U* Sistemul, utopic prin excelenţă, a. putut persista în amintirea Occidentului până în zilele noastre, când a fost reinstaurat, într-o manieră ca mavalescă, de spaniolul Clemente Domínguez, cel care s-a autoproclamat (anti) papă în 1978.135

Pentru a înţelege atracţia modelului monastic pentru societatea occidentală medievală, trebuie examinate două aspecte: funcţia de model social-economic a mănăstirii şi funcţia sa simbolică, soteriologică. Cele două laturi complementare formează un întreg în care imaginarul social şi evenimentele („realitatea" istorică) se împletesc. 13 fl în lumina studiilor mai noi asupra societăţii medievale, mănăstirea occidentală frapează prin caracterul său de instituţie bine organizată, prosperă economic, însemnată din punct de vedere social, implicată – uneori foarte direct, prin personalităţi ca Sfântul Bernard de Clairvaux – în momentele „fierbinţi" ale vieţii politice. Însemnătatea socială este rezultatul unui complex de factori. Începând cu cel mai insignifiant, reţinem rolul primirii în mănăstiri a copiilor din familiile „nobile: proprietatea feudală nu mai era astfel fărâmiţată prin prea multe dote, iar fiii şi fiicele de origine înaltă puteau regăsi anumite privilegii aristocratice prin implicarea clerului în treburile publice. 137 în anumite situaţii (ca la mănăstirea de maici engleză de la Quedlinburg), chiar actul fondator preciza condiţia naşterii înalte pentru novici – un element de propagandă greu de ignorat în creşterea prestigiului instituţiei, dar şi garanţia unor poziţii-cheie, prin alianţe de sânge, în societatea medievală. Un alt factor ţine de ordinea simbolică: treptat, printr-o revalorizare a legendelor creştinismului incipient, călugării redevin pentru mentalitatea publică nişte experţi în lupta cu Diavolul, sunt – risc să spun – *şamanizaţi*. Ei formează o armată de soldaţi ai imaginarului, angajaţi în bătălii supranaturale (dar foarte urgente şi aproape „palpabile"), într-o campanie de purificare a orizontului fantasmatic medieval: „Abatele e înarmat cu arme

spirituale şi sprijinit de o trupă de călugări mi-ruiţi cu rouă graţiei divine. Ei luptă împreună în puterea lui Hristos cu spada spiritului împotriva videşugurilor de pradă ale dracilor. Ei îi apără pe rege şi pe clericii regatului de atacurile duşmanilor lor invizibili". 13 s o atare funcţie simbolică a „castelanilor lui Hristos" explică şi marile donaţii: câtă vreme lupta cu întunericul se poartă continuu, prin procură, de mercenarii întru Domnul, societatea întreagă, în frunte cu donatorii, se simte protejată – frontiera simbolică a inexpugnabilă. Chiar penitenţa se poate face prin procură, e suficient să plăteşti pentru asta pe aceia care sunt specializaţi în comerţul cu divinitatea: fiecare păcătos îşi poate finanţa substitutul. Astfel, în acele vremuri în care doctrina purgatoriului abia se contura, datoriile pământeşti – singurul obstacol în drumul spre paradis – se puteau stinge prin mijlocitori. Nu spusese oare Origene că până şi diavolul poate fi mântuit?

Coloratura utopică a monahismului occidental devine şi mai pronunţată la un examen al concepţiei mântuirii colective pe care acesta se sprijină: însăşi existenţa mănăstirilor e o dovadă că „mântuirea nu e numai o operă solitară, ci un lent travaliu comunitar". 139 E o proiecţie care îl aminteşte pe Babeuf („la République des Egaux"): mântuirea, notează Paul Zumthor, se atinge „dans l'union des saintetés person-nelles au sein de l'amour de charite". La Bernard de Clairvaux (1091 – 1153), planificarea vieţii monastice are ca idee diriguitoare, *avânt la lettre*, armonia colectivă a lui Fourier: fiecare călugăr urmăreşte *o anumită* formă de sfinţenie, derivată din schema ordonatoare cu mare exactitate. El are un rol precis în comunitatea monastică, iar diversele Reguli nu au făcut altceva decât să prescrie soluţia optimă, în care indivizii se angrenează ireproşabil în maşinăria cetăţii monahale (Lewis Mumford, care a comparat oraşul antic şi falanga cu maşina, a reluat comparaţia şi pentru mănăstire). În acest sens, mănăstirea e un model al lumii; viaţa comunitară monahală, eficientă *schola caritatis*, propune „singurul tip de viaţă posibil pentru un cm a cărui vocaţie este de a-l arăta pe Hristos lumii, tip de viaţă în raport cu care alţii, în orice condiţie a cetăţii, nu pot fi decât analogii, aplicaţii particulare". 140 Scriind unei călugăriţe care dorea să părăsească mănăstirea pentru sihăstrie, Bernard de Clairvaux zugrăveşte solitudinea silvestră ca premisă a faptelor rele, a păcatului: „Le pêche fait sans temoins ne trouve pas de censeurs, et ou l'on n'a pas de reproches a craindre, le tentateur ne penetre que plus

faci-lement, l'iniquite se donne plus de licence". În Viaţa în societatea monahală, dimpotrivă, garantează mântuirea, prin efectul conjugat al controlului exercitat de grup şi al exemplului personal: „Dacă, în mănăstirea voastră, faceţi o acţiune bună, nimeni nu i se va opune; dar regula şi legea supunerii vă permit cu greu să faceţi răul: veţi fi imediat expusă mustrărilor şi corecţiilor; binele pe care îl faceţi acolo e cunoscut, se fac eforturi de a-l imita; meritele voastre suit oarecum urmate de o glorie mai sigură acolo, imperfecţiunile voastre sunt relevate cu mai multă promptitudine: toate actele voastre rezonează acolo, ca să zic aşa, provocând edificarea sau scandalul". 142 Din societatea transparentă pe care o teoretizează Bernard de Clairvaux nu există ieşire: dacă individul e ireproşabil, e necesar comunităţii ca exemplu; dacă greşeşte, are nevoie de comunitate ca să se îndrepte.

Fără îndoială, fascinaţia modelului monastic nu se poate explica pur şi simplu prin succesul instituţional al mănăstirii, ci şi prin calitatea acesteia de a fi legitimată de ordinea transcendentă: „mănăstirea e un cer pământesc", spunea încă Sfântul Ioan Scărarul (*Scara*, *21*). Este o formulă des întâlnită, în varii contexte, la varii autori. Sfântul Bernard povesteşte istoria unui credincios care se pregătea să plece la Locurile Sfinte, dar, descoperindu-şi vocaţia monastică la Clairvaux, s-a oprit acolo: ajunsese la „acest alt Ierusalim" – „Non pas de la Jerusalem terrestre [insistă Bernard] vous le comprenez, je parte de Clairvaux. Car c'est ici cette autre Jerusalem, unie par la devotion de l'esprit.

Ies sentiments du coeur et la parente des âmes à la Câte du ciel". 143

Referinţa la Fourier de mai sus nu e atât de îndrăzneaţă pe cât s-ar crede. Ordinele monastice au avut un rol însemnat în reurbanizarea Occidentului, în creşterea eficienţei şi organizării muncii sociale, în introducerea unor metode şi tehnici noi; Werner Sombart consideră că benedictinii sunt fondatorii capitalismului, iar Max Weber stabilea asemănări dintre etica protestantă şi industrialismul de tip capitalist. Cistercienii au reputaţia de a fi contribuit simţitor la desţeleniri; în Germania, cistercienii de la Eberbach reuşesc primii cultura viţei-de-vie în terase; în Franţa şi Germania, ei exportă mari cantităţi de vin; în Anglia, călugării cresc oi şi sunt exportatori de lână; la Clairvaux, ei produc fier (am folosit, desigur, prezentul istoric!). Pe de altă parte, tot mai mulţi mireni trăiau

în dependenţă faţă de Biserică; la abaţia Saint-Riquier, de pildă, pe lângă populaţia care lucra pământul şi pe lângă servitori, mai existau, distribuiţi pe cartiere – ca într-un falanster, ca în utopiile clasice –, fierari, şelari, brutari, cizmari, fabricanţi de vin, postăvari, blănari etc. 144 în perioada de maximă înflorire, la Clairvaux erau 700 călugări, iar mănăstirea avea vreo 160 filiale, răspândite în tot Occidentul dar păstrând strânse legături. Ca urmare a dezvoltării abaţiilor urbane, multe dintre ele se transformă cu vremea în burguri. 145 Modelul monastic capătă mai multă forţă prin disoluţia în cetatea profană: cu dominicanii şi franciscanii, Biserica găseşte noi modalităţi de a influenţa o lume care se schimbă rapid începârul cu secolul al XIII-lea, o lume tot mai agitată de curente apocaliptice, începând cu mişcarea lui Gioacchino da Fiore şi flagelanţii, cu istoria colectivă declanşată în Europa nordică la 1349 de Marea Ciumă. Utopia monastică occidentală decade apoi treptat, deceniu după deceniu, secol după secol: un Gerhard Groote (1340 – 1384), care studiase la Paris dreptul şi teologia, fiind pasionat şi de medicină şi astrologie, a fondat, în ultimele luni ale unei vieţi zbuciumate, o comunitate augustiniană de un tip particular, sortită unei interesante cariere. Puţin spectaculoasă la început, viaţa comunitară iniţiată de Groote a găsit numeroşi adepţi în Olanda, Renania şi Westphalia: mirenii şi clericii trăiau în comun, după precepte creştine, iar munca fizică (legătoria, de exemplu) le asigura mijloace de subzistenţă (existau totuşi şi donaţii). Aici pare că mănăstirea occidentală îşi sfârşeşte istoria exemplară: oamenii (de ambe sexe) se asociază fără permisiune, adoptă un tip monastic de viaţă dar se lipsesc de Regulă, nu fac legăminte de supunere, îşi citesc Scripturile în limba vernaculară, se spovedesc unii altora. 146 Simpatizanţii sistemului ne-au lăsat descrierea unei versiuni a „falansterului" medieval inspirat de Groote, lăudând rolul muncii fizice, al comunităţii bunurilor: „Aceşti oameni lucrează cu mâinile şi trăiesc din ce pot ei câştiga prin muncă sau din venituri proprii. Ei împart totul şi caută mărirea armoniei punând totul în comun. Mănâncă împreună, nu cerşesc. Pun pe unul dintre ei să răspundă de casă şi îi urmează sfatul şi i se supun, aşa cum şcolarii îşi ascultă învăţătorul. Ei urmează acest mod de viaţă ca fiind convenabil în obţinerea celor necesare vieţii; dar în principal, ei speră că, trăind astfel, îl vor mulţumi mai bine pe Dumnezeu şi îl vor sluji mai bine". Seducţia comunităţilor de acest fel nu era însă generală, iar punctul de vedere al

inamicilor avea să se impunăâân final, pecetluindu-le soarta: „Sunt persoane de ambe sexe care şi-au asumat obiceiurile unui nou ordin religios şi ţin mici mănăstiri. Ei nu profesează nicio Regulă aprobată şi îşi pun superiori după plac. Sub pretenţia devoţiunii ei atrag oameni, făcând multe lucruri contrare adevărului Sfintei Scripturi şi sfintelor canoane. Din daniile credincioşilor construiesc case somptuoase ca mănăstirile obişnuite, şi în ele practică rituri care nu au fost aprobate de biserică". De aici încolo, utopia monastică occidentală alunecă pe panta care duce spre marile crize, nici astăzi rezolvate. 147

Să trecem la monahismul din Răsărit, cu aceleaşi gânduri: fără a ambiţiona o istorie sau o analiză complexă, vom căuta legătura experienţei monastice ortodoxe cu utopia.

Făcând istoria rupturii dintre creştinismul oriental şi cel occidental, catolicul Daniel-Rops sesiza opoziţia ireductibilă a celor două tipuri concurente de umanitate, a celor două temperamente: „unul mai practic, mai activ, mai juridic, mai logic; celălalt mai mistic, mai speculativ, mai iraţional şi predispus la o concepţie sintetică asupra vieţii". 148 Avem astfel expresia concisă a unei opoziţii curente, în care eşuează mecanic, în bună tradiţie europeană, orice filosofie a culturii, orice teologie – în ciuda ecumenismului programatic din ultimele decenii. Un terţ, protestantul Paul Tillich, observa şi el, de pe poziţiile unui pluralism integrator, că Biserica Orientală e o Biserică de misticism sacramental, lipsită de idealuri politice şi sociale (vom vedea în ce sens!). Capabilă de perfecţiune liturgică, speculaţie teologică şi elevaţie mistică, ea e dezinteresată de acţiunile şi transformările social-politice – religia sa (mai exact: viziunea ei asupra religiei) „transcende starea de lucruri dată fără să încerce a o schimba". 149 Dificultatea de a identifica mărcile utopiei – o creaţie *occidentală* în lumea medievală – în structura creştinismului ortodox ar putea fi explicată, folosind o remarcă a lui Tillich, prin *viziunea legitimistă asupra sacrului* (formularea îmi aparţine). Pentru orientali, scrie Tillich, religia e de tipul care „emphasizes the presence of the Holy, the sacramental and mystical union with the Divine, the intuition of the Divine as it is here and there manifest as the spiritual depth of all things în nature and history". Numai că sacrul nu e lipsit de o anumită extensie meâioristă a posibilului: „Sacrul nu e numai ceea ce este; Sacrul este şi *ceea ce ar trebui să fie* […]" [s.m.]. E o dimensiune absentă în Biserica aflată sub semnul grăitor al dezastrului bizantin –

neglijarea implicaţiilor politice şi sociale provoacă „o reacţie a laturii neglijate", care „poate nu numai să învingă, dar şi să distrugă întregul sistem sacramental". Exemplele istorice nu se opresc la căderea Bizanţului.

Din interiorul lumii ortodoxe, Paul Evdokimov oferă puncte de sprijin pentru interpretarea tipului răsăritean de utopie monastică. El afirmă că Occidentul opune monahismul (care ascultă de *consilia*) laicatului (care ascultă de *praecepta* desprinse din Evanghelie), în vreme ce Orientul favorizează unitatea lor: „Caracterul funciar omogen al spiritualităţii orientale ignoră diferenţa dintre «precepte» şi «sfaturile evanghelice». Evanghelia se adresează cu exigenţa sa totală tuturor şi fiecăruia". 15° Sunt înclinat să cred că tocmai omogenitatea celor două straturi spirituale şi sociale ale destinatarilor discursului teologic micşorează şansa desprinderii unor grupuri marginale care ar putea ajunge la alternativa utopică. Prin universalismul mesajului social şi mistic, prin legitimism şi prin preeminenţa valorilor spirituale în raport cu cele sociale şi politice, utopia de tip clasic e improbabilă în ortodoxism. În momentele de criză absolută, pe care legitimismul nu le mai poate depăşi, proiecţiile utopice se topesc în viitoarea reformelor radicale, violente. Modelul ortodox al unei lumi omogene nu poate accepta insularitatea utopică decât, cel mult, ca fază de tranziţie, ca soluţie parţială: după cuvintele lui Ioan Chrysostomul, mănăstirile sunt necesare doar în etapa care precede creştinarea întregii lumi; separaţia monastică devine inutilă în clipa în care toţi pământenii au fost convertiţi. 151 Nici

„Republica monastică" de la Athos, nici teocraţiile (voi reveni la ambele subiecte), nu pot atenua caracterul parţial al soluţiei monastice: „Este perfect limpede că nu vor putea, vreodată toţi să împartă această vocaţie, soluţia monastică rămâne limitată, ea nu e soluţia lumii în totalitate". 152 Diferenţa dintre utopie şi monahism e din nou prezentă: utopia e definitivă, e capăt, *telos*; monahismul e temporar, e început, *origo*. Căutând un răspuns altei întrebări. Paul Evdokimov găseşte, poate, şi răspunsul uneia imediate: există o a treia soluţie? După Evdokimov, dar şi după un studiu al istoriei Bisericii orientale, răspunsul este *monahismul interiorizat*, construit pe cele trei răspunsuri christice (sărăcie, supunere, castitate). Într-o scrisoare a Sfântului Tihon din Zadonsk adresată autorităţilor eclesiastice, găsim deja un fel de definiţie a acestui „monahism interiorizat" (numit şi

„monahism alb"): „nu vă grăbiţi să măriţi numărul călugărilor. Haina neagră nu mântuieşte deloc. Cel care poartă haină albă şi are spirit de supunere, de umilinţă şi de puritate, acesta este un adevărat călugăr al monahismului interiorizat". 153

Tipul ideal propus de Jean Seguy pentru utopia monastică occidentală este valabil în mică măsură pentru monahismul oriental. În primul rând, mănăstirea ortodoxă trăieşte potrivit *tradiţiei*, având pentru *regulă* un interes mai mult documentar: e simptomatic faptul că nenumăratele Reguli monahale erau cunoscute la noi sporadic şi fragmentar – traducerea culegerii ruse *Vechile rânduieli ale vieţii monahale*, care mergea până la Sfântul Benedict, inclusiv, a fost dată (de prof. C.N. Tomescu) abia în 1929 şi a rămas fără ecou. 1M Asta nu înseamnă, desigur, că mănăstirea românească (pe care o consider aici edificatoare pentru ortodoxism) era o abaţie Theleme: Nicodim (secolul al XIV-lea) a adus de la Athos la Tismana regula cenobitică, iar, din secolul al XV-lea încoace, „Carpaţii româneşti formează al doilea Athos al monahismului ortodox" – aici s-au format ruşi, sârbi, bulgari, greci, macedoneni. 155 Deşi legăturile cu „republica" athonită datau de prin secolele Xic – XI, vechiul nostru monahism 156 rămânea predominant sihăstresc. Preferinţa românilor pentru viaţa idioritmică e legendară: ei se plângeau la Athos de dificultăţi de adaptare la „asprimea vieţii de obşte" 1S7 şi „nu acceptau înregimentarea în obşti mari, cu mâncarea, munca, odihna şi rugăciunea în comun". 16S Revenind la teza unităţii ortodoxe dintre monahi şi mireni, îi găsim o demonstraţie în înflorirea *sihăstriilor săteşti*, mici frăţii în care văduvele şi bătrânii, după ce împărţeau tohii săracilor, se puneau în slujba bisericii din sat şi, sub povaţa preotului, ajutau pe bolnavi, se rugau, posteau. E interesant că sihăstriile săteşti au rezistat aproape un mileniu, evocând în tot acest răstimp experienţa Văii Nilului din secolul al IV-lea; în Occidentul mediteranean ele au dispărut chiar din secolele IV-V, la apariţia monahismului organizat, pentru ca forme de viaţă asemănătoare să nu mai apară până la succesul curentului *devotio moderna*.

Dacă în secolul al XVII-lea, cu puţin înaintea marelui declin duhovnicesc din Ţările Române, cardinalul Bandini putea spune că în jurul Mănăstirii Neamţ „pădurile foşneau de sihaştri" – o observaţie care surprinde preferinţa generală a ortodoxismului pentru sihăstrie –, nu trebuie neglijată nici instituţia monastică propriu-zisă. Ea se

întemeiază, cum spuneam şi mai înainte, pe o tradiţie care acţionează prin modele: „Spiritualitatea ortodoxă este în general nu o tehnică, nicio filosofie, nicio teorie, ci o spiritualitate a modelelor realizate. Modelele ţin aici loc de *Regule*". 159 Cum spune *Patericul*, primează tradiţia locală: virtutea monahului constă în „a face fapta locului". De asemenea, chiar în marile comunităţi monastice, influenţa ere-mitismului e foarte puternică: s-a ajuns astfel la opoziţia dintre mănăstirile idioritmice şi mănăstirile chinovitice (ce-nobitice) 160, iar chilia este esenţială în viaţa monahului: „tocmai chilia e cea care dă vieţii cenobitice şi dimensiunea eremitică, anahoretică, idioritmică, firească omului, tot aşa cum e firească şi dimensiunea cenobitică, socială. Ele alternează […]". 161 Orice „pelerin ortodox în Occident" va privi cu oroare dormitorul monastic. 162

Elementul esenţial al tradiţiei în lumea ortodoxă este *comuniunea cu predecesorul*, vizibilă şi în cutuma citării frecvente a precursorului imediat, preferată referinţelor livreşti. Această cutumă, între altele, face aproape imposibilă istoria monastică, fiindcă, dacă exceptăm un fel de trecut pierdut în legendă, nu mai există decât prezent, un prezent permanent care include şi trecutul recent. Se întrezăreşte astfel garanţia unei anumite elasticităţi a tradiţiei ortodoxe 163, nu lipsită de forţa exemplului: occidentalii se interesează, mai ales după revoltele monastice destul de recente, de experienţa monastică orientală 164. Apusenii îşi pun speranţe într-un *revival* al monahismului catolic prin adoptarea (atât de nobil ecumenică) a unor elemente ale organizării monastice răsăritene – după Conciliul Vatican II, de pildă, în mănăstirile occidentale a fost reintrodusă chilia.

Arhitectura simbolică a monahismului oriental era formulată astfel de dr. Antonie Plămădeală: „libertatea din Răsărit […] se mişcă nu între pereţii de piatră ai *Regulilor*, ca într-o celulă bine zăvorâtă, ci între pereţii transparenţi şi cu uşi deschise în toate părţile ai *Tradiţiei*". 165 Pentru contrast, să ne reamintim prima criză mistică puternică a lui Luther: viitorul reformator, încă student, s-a simţit deodată închis între ziduri, *circumvallatus*. Într-una din cele mai bune cărţi de psihoistorie, Erik H. Erikson interpretează întâmplarea: „he felt a sudden constriction of his whole life space, and could see only one way out: the abandonment of all his previous life and the earthly future it implied for the sake of total dedication to a new life. This way of life,

however, was one which made an institution out of the very configuration of being walled în". Pentru tânărul Luther, a fi „walled în", *circumvallatus*, simboliza – din perspectiva arhitecturii, ceremonialului şi stării sufleteşti – „life on this earth as a self-imposed and self-cons-ciousprison with only one exit, and that one, to eternity". 169 Intrând imediat după această criză la mănăstire, Luther a ştiut să găsească acea *exit to eternity* care ocolea prin confuzia veacului.

Vorbind despre interesul occidentalilor pentru creştinismul răsăritean, se impune precizarea că nu doar viaţa comunitară ortodoxă le atrage acelora luarea-aminte, ci şi – dacă nu cumva în primul rând – spiritualitatea. Pe la întrunirile ecumenice şi în cursul vizitelor reciproce, ortodocşii sunt solicitaţi insistent să clarifice chestiunea isihasmului, devenit un soi de emblemă a Răsăritului şi, pentru unii, o cale spre mântuirea Apusului. Cu simţul practic al locurilor, apusenii cer manuale isihaste, în naiva speranţă că ele ar exista şi ar fi suficiente pentru izbăvire. Această mentalitate – care explică parţial şi succesele eupsihiilor inspirate de budism, islamism şi altele – nu e nouă în Occident – ea atinge acum doar un stadiu acut. Ea exista în secolul al XVI-lea, pe vremea Sfântului Ignaţiu de Loyola, o figură care fascinează pe studioşii utopiei în primul rând prin activitatea sa de fondator al Companiei lui Iisus – despre celebrele reducţii iezuite din Paraguay nu e cazul să revin. De fapt, nici Loyola 167 nu era primul occidental care să aibă ideea sistematizării, codificării meditaţiei religioase; se spune că el ar fi cunoscut tratatele de rugăciune reglată ale misticilor flamanzi (în timpul contactului său cu *devotio moderna* la Montserrat). Aşa cum scria pe bună dreptate Roland Barthes, opera lui Loyola ţine mai mult de retorică decât de mistică: „îi s-agit d'elaborer techniquement une interlocution, c'est-ă-dire une langue nouvelle qui puisse circuler entre la divinite et l'exercitant". 168 într-adevăr, rostirea repetată a *Paterului*, cea care ar putea reaminti isthasmul, unele practici yoga şi, din islamism, *dhikr* 169, devine la Ignaţiu de Loyola „une exploration de tous les signifies d'un seul nom, pour en faire la somme" 17°: *Tatăl nostru* poate dura astfel o oră întreagă, până când fiecare cuvânt al său va fi fost epuizat semantic prin această „topique libre, proche de l'association d'idees" m, până la cea mai obscură conotaţie. În acest fel, Loyola, oarecum asemănător şi tehnicii *nembutsu* din budismul Zen (meditaţia asupra numelui lui Buddha), se alătură curentului procedeu medieval de concentrare numit *lectio*

divina şi barocei *agudeza nominal* a lui Gracian.

Desigur, adevărata vocaţie utopică a lui Ignaţiu de Loyola nu trebuie căutată în aceste elemente de utopie interioară, cu tot prestigiul lor occidental dintr-o anumită epocă. Durata precis limitată a *Exergiţiilor*, regizarea minuţioasă a izolării exercitantului, delirul sistematizator (există un cod al lacrimilor!), exerciţiile în comun, orarele stricte, anunţă totuşi utopistul explicit din *Constituţii*. Tot în cheie utopică pot fi interpretate, după opinia mea, imaginile din *Exerciţii* m: insistenţa autorului pe amănunte vizuale a dus după moartea sa la o abundenţă de ilustraţii, adaptate imaginarului fiecărui ţinut care trebuia evanghelizat (a existat şi o versiune chineză autorizată!). Ce altceva este înainte de toate utopia, dacă nu o descriere, o imagine fantasmatică 173, o *speaking picture* (Sir Philip Sidney)? La concluzia de a-l cuprinde pe Loyola printre utopişti ajunge şi Jean Seguy, după ce admite că influenţele nominaliste asupra eticii vieţii religioase (superiorul are invariabil dreptate, el dă, în rolul lui Hristos, cele mai bune ordine), teoriile privind supunerea faţă de monarhii naţionali, dinamica centralizării Bisericii sunt insuficiente pentru a explica satisfăcător concepţia ignaţiană. În această concepţie trebuie descoperită şi o utopie, „prima utopie cenobitică într-adevăr universalistă, la scara unei lumi noi, răspuns religios la descoperirea lumii noi". În Luând în atenţie şi coloratura milenarist-mesianică a proiectului unei societăţi creştine ideale, stadiu premergător Mileniului, se poate vedea în modelul lui Loyoia o utopie eclesiastică m, dacă nu cumva chiar teocraţia integrală. Pentru a putea explica trecerea de la individualismul radical din *Exerciţii* la centralismul „tout a fait non democratique" din *Constituţii*, conchide Seguy, se cuvine să înţelegem supunerea iezui tă „într-o perspectivă escatologico-teocratică care ne referă la un model utopic".

Excursul pe tema lui Ignaţiu de Loyola are menirea să pregătească următoarea teză: spiritualitatea occidentală, tot mai interesată de metodă şi de tehnică, este înglobată finalmente de utopia eclesiastică (actualizată ca instituţie monastică, dar având influenţe asupra structurii şi spiritului altor proiecte utopice, chiar laice), iar spiritualitatea Europei orientale se emancipează din constrângerea instituţională, ajungând în forma ei radicală să propună o utopie interioară – isihasmul. 176

În anul 1782 apărea la Veneţia, în neogreacă, *Filocalia*,

compilată de călugărul erudit de la Athos Nicodim Hagioritul (1748 – 1809) şi de Macarie, un învăţat episcop de Corint. Era o apariţie în evident contratimp cu mişcarea ideilor europene: „În momentul în care spiritul *Enciclopediei* triumfă în elitele europene, avem acolo *o veritabilă enciclopedie a adoraţiei*, o reîntoarcere existenţială la Părinţi şi la Deşert". 177 [s.m.]. Nepotrivirea flagrantă cu mentalitatea dominantă în Europa occidentală a întârziat cu mai bine de un secol ecourile *Filocaliei*; faptul e cu atât mai semnificativ cu cât era vorba de o culegere a unor texte ortodoxe clasice, unele datând dinainte de Marea Schismă. Dacă dezinteresul reciproc al celor două Biserici nu ar fi blocat orice dialog veritabil – polemicile, începând cu lista mereu crescătoare a ereziilor Romei, coborând prea des din înălţimile teologiei –, mare parte din piesele antologate de cei doi clerici cărturari ar fi putut influenţa spiritualitatea apuseană, în ceea ce-l priveşte pe unul dintre compilatori, Nicodim, acesta avea vocaţia schimbului cultural: la data apariţiei *Filocaliei*, el adaptase deja, în neogreacă, *Exerciţiile spirituale* ale lui Ignaţiu de Loyola şi *Lupta spirituală* a lui Scupoli. Cum însă etica schimburilor culturale nu era prea clară în epocă, Nicodim nu menţionase sursele…

Ţinta globală a demersului filocalic este tocmai utopia interioară configurată de isihasm, iar textele sunt aranjate în această idee: un prim grupaj constituie faza pregătitoare (reguli de viaţă), cel de-al doilea instituie o „psihotehnică" (rugăciune simplificată, practică sacramentală), iar ultimul introduce în experienţa „teurgică" (rugăciunea pură combinată cu disciplina respiratorie, concentrarea puterilor sufletului în vederea comuniunii cu divinitatea). În limita de adevăr a dovezilor certe, primul care a combinat rugăciunea lui Iisus („Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul!") cu o tehnică respiratorie este Nichifor din Singurătate 178, sihastru în secolul al XIII-lea la Athos, cum rezultă şi din scrierea sa *Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune*, *treme şi paza inimii* 179. „Metoda" lui Nichifor a devenit practică generală în secolul al XIV-lea în grupul de monahi numiţi *isihaşti* (*hesychia*, gr„Linişte"), dar încă un Isichie Sinaitul, în secolul al VI-lea, spusese: „Uneşte răsuflarea nării cu trezvia şi numele lui Iisus, sau gândul neuitat la moarte, şi smerenie, căci amândouă sunt de mare folos". lso Până azi, inspiraţia este însoţită de prima parte a rugăciunii, iar expiraţia de partea a doua. Rugăciunea trebuie să fie continuă 181, dintr-un raţionament care nu e lipsit de

farmecul silogismelor utopiei: „Rugăciunea scurtă […] alungă şi patimile şi gândurile ce le hrănesc numai pentru scurt timp. De aceea e necesară rugăciunea neîncetată şi fără sfârşit pentru a dezrădăcina patimile şi a alunga gândurile rele pentru tot timpul". 182 întâlnisem şi la Loyola această izolare a exercitantului, această imersiune totală în exerciţiu. De asemănările cu tehnici yoga sau musulmane am mai vorbit. Trebuie adăugat doar că isihasmul are origini mai vechi decât *dhikr*, pentru că, între altele, ciclul copt *Macariana* exalta în termeni foarte exacţi legarea rugăciunii lui Iisus cu respiraţia. 183 în aspecte superficiale, isihasmul seamănă şi cu foarte noul *training* autogen; totuşi, isihasmul nu cere controlul automat al sufletului, ci ofranda sa conştientă. 184

j. Pe lângă aspectele tehnice ale isihasmului, câteva principii dogmatice care-l susţin atrag atenţia cunoscătorilor altor forme de utopie interioară. În primul rând, principiul central: Nichifor din Singurătate vorbeşte de „împărăţia cerurilor, aflătoare în lăuntrul vostru" 185, o formulare care aminteşte îndemnul biblic repetat la căutarea împărăţiei divine 186 şi care a revenit în toată istoria ortodoxismului, mai mult sau mai puţin explicit – Sfântul Serafim de Sarov (1759 – 1833) spunea celor care-l căutau: „Împărăţia lui Dumnezeu e interioară. „187 Al doilea principiu este de fapt un corolar al celui dintâi – un îndemn la ceea ce am putea numi evazionism: „să ne întoarcem, fraţilor, spre noi înşine"; „desfăcându-ne de rătăcirea prin lume […], ne alipim strâns de împărăţia cerurilor aflătoare în lăuntrul nostru"; „Dacă deci veacul de acum este întuneric, să fugim de el. Să fugim cu gândul, ca să nu fie comun între noi şi satana, duşmanul lui Dumnezeu". 188 Al treilea principiu al utopiei interioare isihaste e trăirea anticipată a Mileniului în forul interior 189, iar al patrulea ar fi amintirea neîncetată a lui Dumnezeu. 1B0

Înainte de a abandona subiectul, o singură privire suplimentară în istoria isihasmului: Grigorie Sinaitul şi-a trimis un ucenic, viitorul patriarh Isidor, la Salonic. Acolo, discipolul avea misiunea de a fi un „isihast orăşean", un îndrumător al mirenilor; succesul acţiunii sale de prozelitism, în care a fost sprijinit direct, vreme de aproape zece ani, de Sinait şi de Palamas, a rămas în tradiţia ortedoxi sânului. Şi fiindcă am căutat mai înainte principii, iată că Palamas găsea unul şi pentru isihasmul urban: „Rugaţi-vă neîncetat [", îndemnul apostolului Pavel (1 Ţes. 5.17), se adresează tuturor creştinilor. Cu aceasta, conturul

isihasmului ca utopie interioară se apropie de eupsihiile contemporane, care tind să renunţe la recluziune în favoarea vieţii în secol – a se vedea succesul budismului în societăţile puternic urbanizate. 191

7 La finele acestor lungi pagini în care interpretările au fost copleşite de massa şi diversitatea datelor istorice, se cuvine a conceptualiza domeniul cercetat, pe urmele studiului lui Jean Seguy deja amintit, pentru a pregăti astfel concluziile.

Seguy distinge în interiorul monahismului două domenii: domeniul charismei (în sens weberian) şi domeniul instituţiei. 192 Domeniul charismei s-ar suprapune peste eremitism (care e, la rându-i, unidimensional – sihaştrii şi cenobitic – organizare comună). Eremitismul cenobitic se subdivide într-o arie charismatică (în situaţia în care un grup de discipoli se formează în jurul unui maestru) şi una instituţională sau ierarhică (atunci când maestrul spiritual liber ales devine abate). 193 în domeniul instituţional, Seguy identifică mai multe subtipuri: cenobitismul (sau monahismul) politic, ce-nobitismul familial, feudal, comunal, monarhic. Cenobitismul politic este cel care „reflectă structurile diversificate şi federative ale *polis-ului* antic (Pachomius) sau asigură acestuia funcţiile rău îndeplinite sau abandonate (Vasile)"; cenobitismul familial se bazează pe proprietatea comună asupra unui patrimoniu agrar şi pe exploatarea sa de o familie spirituală mai mare, asemănătoare cu *familia* romană

(Benedict); cenobitismul feudal este acela care reflectă structurile de organizare şi guvernământ ale societăţii feudale (în care a luat fiinţă: Câteaux, Cluny); cenobitismul comunal este reprezentat mai bine de cel al dominicanilor, ale căror constituţii „fac să pătrundă în viaţa religioasă exigenţele de control democratic scumpe comunelor medievale"; în sfârşit, cenobitismul monarhic poate fi: episcopo-familial sau pontifical. Cenobitismul episcopo-familial este o variantă a cenobitismului în care canonici de rând care duc viaţă comunitară formează *familia* episcopului, care-i conduce nemijlocit sau mediat (în epoca modernă, vezi nenumăratele congregaţii feminine, mai ales de drept diocezan). Cenobitismul pontifical ar fi reprezentat de Compania lui Iisus, organizaţie cu conducere centralizată şi leader aflat sub imediata autoritate a suveranului pontif.

„Reperajul tipologic" întreprins de Seguy stabileşte limitele utopiei monastice practicate, marcând atât dependenţa structurilor

monahismului de structurile societăţii în ansamblu, cât şi emergenţa, începând cu Compania lui Iisus (secolul al XVI-lea, aşadar), unui tip de structuri cenobitice independente prin raport cu cele ale societăţii globale. Tipurile şi subtipurile definite de Seguy, care interferează în realitatea istorică, au ca trăsătură comună caracterul protestatar: „orice creaţie monastică se prezintă ca protest împotriva unei forme precedente a instituţiei monastice în sensul cel mai general al termenului, împotriva unei stări a Bisericii judecată puţin satisfăcătoare, împotriva unui ansamblu de relaţii sociale (în Biserică şi în societatea globală) pus sub acuzare implicit sau explicit de noua întemeiere". i94 Se poate spune că proiectul utopic de schimbare socială (implicit sau explicit) caracteristic monahismului, ordinului religios sau sectei reprezintă o reacţie de apărare a unei societăţi destabilizate, care îşi testează astfel structurile viitoare. Pentru clarificarea discuţiei, urmând o sugestie a sociologului religiilor Henri Desroche, Seguy exclude din orizontul anchetei sale vălmăşagul utopic sectar al creştinismului primitiv, ca şi mânahis-mele fictive din utopiile scrise, interesându-se de limitele utopiei practicate *intra ecclesiam*. În consecinţă, el observă transformările pe care le suferă în sistemele utopiei monastice anumiţi parametri esenţiali: relaţia bărbat-femeie, relaţia oraş-sat, relaţiile de viaţă cotidiană şi de clasă, raportul guvernant-guvernat. Voi relua unele din rezultatele observaţiilor sale.

Refuzul căsătoriei şi formarea de comunităţi unisexuale, ca şi instituirea unor raporturi noi între sexele astfel separate, creşterea prestigiului femeii în pofida conservării, în instituţia monastică, a inegalităţii dintre sexe din societate, sunt aspecte certe ale noutăţii modelului monastic (nu se iau în discuţie, reamintesc, decât trăsăturile unui tip-ideal). Eu aş adăuga caracterul polemic radical al castităţii – refuzul de a perpetua o lume coruptă şi calea cea mai brutală C a grăbi sfârşitul acestei lumi (şi, implicit, venirea Mileniului). În privinţa relaţiei dintre sat şi oraş, am văzut că mănăstirea pachomiană (occidentală) tinde să devină oraş, după ce se impune, în zorii evului mediu, ca unitate autonomă din punct de vedere economic, judiciar, religios şi chiar politic. 1BS Totuşi, instituţia cenobitică îşi va păstra atracţia utopică de-a lungul secolelor, aşa cum arată istoria reducţiilor iezuite din Paraguay, „monahism sectar în cel mai înalt grad, deoarece o lume, o societate, o etnie, devin monastice departe de lumea… creştinilor". Cenobitismul, iniţial refuz al oraşului, întoarcere către

rural şi deşertic, păstrează, după urbanizarea spre care îl îndreaptă istoria, o atracţie spre promisiunea pustiului – am văzut în acesta o geografie metafizică a promisiunii, a şansei noi, o premisă ideală a construcţiei utopice: vezi reducţiile, în care eschatologia iezuită se întâlneşte cu mesianismul guarani. 19B După Seguy, semnificaţia socio-religioasă a deşertului e dublă: pentru creştinismul originar, deşertul era locul de evadare dintr-o lume sortită eşecului, pentru iezuiţi era modalitatea de a cultiva o asceză care să le permită a trăi în lume pentru a o transforma. 197 Să adăugăm exploatarea economică a ruralului în interesul abaţiei urbane, la care m-am referit mai sus. Mănăstirea, asemeni utopiei, propune relaţii inter-umane diferite de cele din societatea globală, ca şi practici neobişnuite, unele mergând programatic în contrasens faţă de ordinea naturală, în privinţa alimentaţiei, programului zilnic, vestimentaţiei etc. S-a remarcat deseori că utopiştii se inspiră din tipicul vieţii monastice „pentru a protesta împotriva lipsei de raţionalitate din viaţa cotidiană a societăţilor reale, ca şi pentru a-şi proclama voinţa de a construi societăţi perfecte". 198 Relaţiile de clasă nu sunt abolite în societatea monastică, unde se conservă inegalitatea – o trăsătură comună în utopiile clasice 199 –, dar stratificarea e ocultată de „o atmosferă de paternalism difuz sprijinită pe o mistică ajsupunerii exigente care permite iluziei unei societăţi egalitare să se perpetueze în spirite."-200 Prin urmare, utopia cenobitică, începută ca o critică a relaţiilor de clasă, sfârşeşte prin a le consfinţi; proiectul utopic e redus, prin cenzura spaţiului şi timpului societăţii, la dimensiunile unui program conservator (de remarcat că secta, alt tip de utopie religioasă, poate sabota imobilismul retrograd prin schismă şi nou început). În fine, relaţia dintre guvernant şi guvernat se modifică simţitor în monahism: relaţiile de subordonare sunt voluntare (cel puţin la început, înainte ca *Regula* să devină obligatorie), *leaderul* e ales în deplină libertate – chiar când conducerea spirituală „se va schimba în dresaj" (Seguy). La obedienţă, imperativul obsedant al monahismului, nu mai este cazul să revin.

Am încercat să reţin câteva dintre ideile studiului lui Jean Seguy, conştient de imposibilitatea rezumării unor pagini dense, bogate în sugestii interpretative. În finalul textului, revenind la metodologie, autorul îşi exprimă credinţa că tipul-ideal de utopie avansat de el poate „permite o lectură coerentă a unor evenimente istorice ia prima

vedere disparate, fără a stabili între ele raporturi genetice istorice", întrebându-se dacă „orice schimbare socială, în măsura în care suscită ideologia care o face posibilă, nu trece în mod necesar, în Occident cel puţin, printr-o fază utopică".

Concepţiile despre cetatea ideală au fost influenţate hotărâtor de experienţa monastică, aşa cum şi până acum am arătat, tinzând să secularizeze şi să raţionalizeze şi mai mult viaţa monahală. Insularitatea, abolirea timpului istoric, frugatitatea, disciplina, programul strict, munca manuală, presiunea vieţii comunitare asupra vieţii individuale, transparenţa, ambiţia pedagogică (de a educa buni cetăţeni, respectiv buni creştini), iată doar câteva dintre elementele comune ale utopiei şi monahismului. Ritualizarea marcată a vieţii cotidiene este evidentă în *Utopia* lui Morus; modelul cluniac al administraţiei centralizate, structura federativă a ordinelor religioase (vezi cistercienii), se regăsesc în *Civitas Solis*, unde Campanella imaginează o federaţie de cetăţi ale soarelui sub conducerea unei papalităţi reformate; societatea stratificată a utopiilor standard, de la Platon la Andreae, ne reaminteşte că la Monte-Cassino *coloni* ignari erau puşi mereu la corvezi, că mănăstirile noastre au avut, secole de-a rândul, sate de robi; sistemul de pedepse paternaliste din mănăstiri se întâlneşte aproape ca atare în utopii. Nu poate fi o exagerare în constatarea că faimoasa House of Salomon din utopia prea puţin piosului Francis Bacon, inspiratoarea academiilor moderne, are ca paradigmă mănăstirea, iar desenele clădirii principale din falansterul lui Fourier seamănă izbitor cu un *Klosterplan*. Şi nici nu poate surprinde pe nimeni că, la începuturi, colonia saint-simoniană din Montmartre aclama celibatul şi se organiza monastic: neo-catolicismul, ca şi utopia pseudoştiinţifică franceză, sunt curente de gândire şi acţiune în care religia joacă un rol preeminent. 201

În ciuda diferenţelor dintre monahism şi utopism, ambele se întâlnesc în tentativa de a „evada din insuportabila dezordine a lumii prin construcţia *de novo* în imaginaţie", într-un teritoriu depărtat sau într-un timp viitor. *t°2* Ambele luptă să-şi depăşească izolaţionismul pentru a-şi impune finalmente întregii lumi modelul salvator. 2°3

4. Dacă ar fi să urmăm cu stricteţe principiile unei utopii religioase radicale – care, aşadar, ar fi mai mult decât o preluare critică a instituţiilor creştine, mai mult decât termenul unui *feedback* fără urmări spectaculoase –, am putea ajunge la concluzia că utopia

creştină este cu neputinţă, cum consideră Northrop Frye: „a Christian utopia, in the sense of an ideal state to be attained în huni an life, is impossible: if it were possible it would be the chief end of man". 204 O înţelegere mai flexibilă a utopici, în maniera unui Lewis Mumford (care, ne amintim, arăta că oraşul ar fi fost prima utopie), ne va determina să observăm în însăşi societatea medievală (în primul rând în cea occidentală) mărcile utopiei creştine, pornind de la adevărul istoric evident că, în evul mediu, Biserica şi societatea alcătuiesc cel mai elaborat şi mai bine integrat sistem de gândire şi practică religioasă din câte se cunosc. 205 Mai mult, potrivit lui R.W. Southern, „identificarea bisericii cu întregul societăţii organizate este trăsătura fundamentală care deosebeşte evul mediu de perioadele ulterioare ale istoriei". 2 o6 Organizarea eclesiastică şi impactul său asupra vieţii publice a epocii apropie foarte mult Biserica de statul modern: botezul obligă pe credincios la respectarea principiilor confesionale tot aşa cum naşterea implică automat pe individ în contractul social (cu excepţia unor *converşi* maturi, ambele evenimente – botezul şi naşterea – nu sunt la latitudinea creştinului, respectiv cetăţeanului); sistemul pedepselor bisericeşti seamănă cu penalităţile moderne, iar aparatul bisericesc şi cel de stat sunt aproape identice (legi, tribunale, taxe şi perceptori, structură administrativă); papalitatea a urmărit, secole de-a rândul, edificarea unei conduceri centralizate a societăţii europene. Dacă Biserica nu a avut niciodată armată regulată şi poliţie, ca statul modern autoritar, asta nu înseamnă că nu şi le-a dorit: ostile cruciate (indifejent de circumstanţele şi mobilurile constituirii lor) sunt o realitate istorică, garda elveţiană e doar palida metonimie a „miliţiei Sfântului Petru" perpetuu propusă de papi, Inchiziţia e o poliţie secretă foarte onorabilă – deşi limitată de plecaritatea tehnologiei (mai cu seamă în domeniul comunicaţiilor) şi de relativa imersiune în afaceri locale, ea e destul de modernă pentru a avea aerul că premerge anti-utopica *Thought Police*.

Cu un efort de imaginaţie modic, s-ar putea scrie o ucronie în care biserica-stat ar reuşi, ajungând la înălţimea unor ambiţii vechi 207, nu o dată mărturisite. Printre alte începuturi posibile, ar putea figura şi acesta: „*Dacă* mijloacele de constrângere ar fi mai eficace decât banalizata excomunicare (deja în secolul al XIII-lea, un rege şi-a îngăduit aproape patru ani de atare osândă) ...". Istoria a decurs în modul ştiut, reducând treptat biserica la proporţiile unei asociaţii

religioase voluntare, dar amintirea epocii în care instituţia eclesiastică era mai aproape de propria utopie persistă: evul mediu ne-a lăsat moştenire, între altele, ideea unei societăţi universale incluse într-un proiect divin, într-o ordine (*kosmos*) care începe în trivial şi se termină în absolut. Până spre sfârşitul acelei epoci, utopia creştină a fost o fantasmă strâns lipită de istorie: „the church was not *a* state, it was *the* state; it was not only *a* society, it was *the* society – the human *societas perfecta*". 20S în continuare, fără măcar a încerca să sintetizez bogata serie a întâlnirilor dintre ordinea spirituală şi cea temporală, mă voi referi doar la câteva.

Pentru Hobbes, distincţia dintre cârmuirea „temporală" şi cea „spirituală" era pur şi simplu un subterfugiu, o viclenie care trebuia dată în vileag: era vorba, după el, de „două cuvinte aduse pe lume pentru a-i face pe oameni să vadă dublu şi să se înşele asupra «stăpânului lor legiuit»". 2 «9 Era un protest împotriva tradiţiei multiseculare avându-şi sorgintea în Edictul de la Milano (313), documentul care viza integrarea bisericii şi imperiului (acordând creştinilor dreptul liberului exerciţiu al cultului şi restituindu-le parţial bunurile confiscate). Europa se îndrepta cu paşi mari spre utopia eclesiastică: împăratul [Constantin a făcut puţin mai târziu (337) pasul decisiv, declarând creştinismul religie de stat. Lucru ciudat, deşi oarecum explicabil prin anvergura ambiţiilor creştine, tentativele de a fundamenta o teocraţie au fost criticate de reprezentanţii bisericii: Sfântul Ioan Chrysostomul a pus în lumină diferenţa ireductibilă dintre puterea spirituală şi cea temporală; exprimând fără înconjur temerile clerului, Sfântul Ambrozie (vechi funcţionar imperial!) avea să spună că „împăratul e în Biserică, dar nu deasupra Bisericii". Din capul locului, echilibrul celor două puteri se dovedea… utopic. Contopirea lor, însoţită inevitabil de ascendenţa practică a uneia din părţi, apărea de-a dreptul cu neputinţă. Punctul de vedere al bisericii se regăseşte, tranşant, într-o scrisoare a papei Gelasius I către împăratul Anastasius: „Lumea aceasta e condusă de două puteri, şi anume de autoritatea sacră a preoţilor şi puterea regală. Dintre acestea, cea a preoţilor e mai cu greutate, fiindcă ei trebuie să dea seama chiar şi de regi la judecata divină".

În Apus, contaminarea reciprocă dintre puterea temporală şi cea spirituală s-a sprijinit teologic pe tradiţia biblică a regelui mesianic, la fel cum orice voievod răsăritean se considera „unsul lui

Dumnezeu", muritorul chemat să împlinească voinţa divină, capabil să întrupeze simultan vocaţia tribului lui Iuda (menit să poarte sceptrul) şi pe aceea a tribului lui Levi (căruia îi revenea puterea sacerdotală). Cu rădăcini în mentalitatea creştină populară, în împletirea justiţiei pământeşti cu justiţia divină. 210 Credinţa în investitura metafizică a regelui a căpătat, în spiritul evului de mijloc, manifestări festive, alegorice: tronul lui Charlemagne era construit după măsurile tronului lui Solomon şi avea cavităţi în care se puneau moaşte; împăraţii secolului al zecelea se mândreau cu posesia Sfintei Lănci (care, nu numai că străpunsese coapsa Mântuitorului, dar, tot după tradiţie, aparţinuse împăratului Constantin). În sfârşit, în ceremoniile de încoronare, cele mai grandioase şi mai semnificative festivităţi medievale, vicarianţa christică era abundent ilustrată: veşmintele regale erau croite după modelul celor eclesiastice; sfântul mir era cel folosit la ungerea episcopilor; sabia, sceptrul, coroana şi sigiliul erau oferite cu binecuvântările obişnuite la acordarea rangurilor bisericeşti. 2U

Unul dintre cei mai activi sprijinitori ai principiului integrării celor două puteri, Bernard de Clairvaux, scria împăratului Conrad, după ce invocase arhetipul uniunii într-o singură persoană – Iisus – a prerogativelor sacerdoţiului şi imperiului: „Ceea ce Dumnezeu a unit astfel, să nu fie deci despărţit de om; dar mai degrabă voinţa umană să se străduiască a împlini, în ceea ce depinde de ea, această intenţie a Providenţei: biserica şi imperiul, unite prin natura lucrurilor, să fie astfel şi prin dispoziţiile inimilor lor, să se favorizeze reciproc, să se apere, să se ajute a purta fiecare puterile celuilalt". 212 De altfel, în vremea lui Bernard de Clairvaux statul nu era încă simţit ca având o existenţă proprie: biserica era aceea care îi conferea ceva din demnitatea şi măreţia ei, din vocaţia ecumenică. În asemenea condiţii, în care creştinătatea era „o lume unde supranaturalul şi temporalul găseau un fel de punct de contact" 213, Sfântul Imperiu era un fel de stat paneuropean care smintea de *înfierium*, fără conflicte naţionaliste, unit de comunitatea confesională şi de civilizaţie, de necesitatea de a pune ceva mai profund şi mai trainic în locul fragilelor, schimbătoarelor legături feudale; nu e de mirare că idealul Sfântului Bernard era ca lumea creştină să formeze „un mare organism, perfect coerent". 214 Valorile divine triumfă asupra actualizărilor particulare.

Nu era vorba, desigur, de o opinie unanimă. Boetius de Dacia

pledase pentru separaţia credinţei şi a raţiunii, a teologiei şi a filosofiei. Fusese o perspectivă inedită, o consecinţă logică a aristotelismului integral, care însă avea să-şi capete adevărata semnificaţie istorică abia după aplicarea la domeniul politic: Dante, în de *Monarchia*, şi Marsilio de Padova, în *Defensor fiacis*, vor cere separaţia totală a ordinii politice (statul) de ordinea religioasă (biserica), desăvârşind prin extensie politică autonomia teoretică a raţiunii. Dante reacţiona în primul rând la tradiţia inaugurată de tratatul lui Toma de Aquíno de *Regno* (datat 1265 – 1267), în care monarhul primea lecţii de politică creştină. Urmându-l pe Aristotel, Aquíno arăta că regimul politic trebuie să urmărească – din moment ce finalitatea vieţii sociale e viaţa virtuoasă – a asigura supuşilor condiţii să trăiască bine (în toate sensurile, mai ales în cel creştin, *bene vivere*). Numai că postulatul de inspiraţie aristotelică al conduitei puterii depăşeşte spiritul Stagiritului: finalitatea acestui *bene vivere* trecând dincolo de orizontul umanului, urmează că ordinea politică va depinde de cea supranaturală. În termeni practici, pontiful roman va avea în subordine, ca vicar al lui Iisus, pe toţi suveranii creştini. Cum arată Ruedi Imbach şi Maryse-Helene Meleard, „Toma a reuşit deci prin aceeaşi mişcare să făurească o gândire politică în Occidentul latin, mai ales prin *Comentariul la Politica* lui Aristotel, şi în acelaşi timp el privează această ordine politică de o autonomie veritabilă.

Tocmai această independenţă a politicului se va strădui Dante să o reintroducă, în al doilea deceniu al secolului al XIV-lea, prin tratatul său de *Monarchia*". 215 Din primele rânduri ale tratatului (scris după 1302, pe când se afla în exil ca urmare a conflictelor cu papa Bonifaciu al VIII-lea şi partida acestuia), Dante îşi propune să justifice speculativ existenţa monarhiei temporale – din punct de vedere strict existenţial, chiar destinul său arăta că monarhia e necesară bunăstării lumii, nu papalitatea. Aristotelician şi el, marele florentin îşi pune problema scopului speciei umane, dar, spre deosebire de cetatea autarhică din *Politica*, Dante caută mai mult decât finalitatea omului particular sau aceea a unei anume cetăţi. Marcând un remarcabil punct de noutate în gândirea europeană, Dante are în vedere omenirea în ansamblul său. Pentru el, scopul final al genului uman constă într-o operaţie care revine aprehensiunii prin mijlocirea intelectului posibil (despre care Aristotel scria în de *Anima* că putea deveni orice lucru). Acest intelect, specific omului, nu poate fi

actualizat pe deplin de un singur individ, ci de mulţime; iar ţelul omenirii nu e altul decât exact această actualizare a intelectului posibil – să ne gândim că Aristotel, elitist, atribuia înţeleptului capacitatea de a atinge perfecţiunea care stă în puterea omului printr-o viaţă de contemplaţie. Făcând din actualizarea intelectului posibil de către întreaga omenire principiul director al doctrinei sale, Dante „conferă teoriei intelectului a lui Aristotel şi Averroes o dimensiune socială şi politică". 216 Opinii apropiate de cele ale lui Dante şi Marsilio de Padova formula şi William Ockham. El a respins, în numeroase tratate, dependenţa ordinii spirituale de ordinea temporală, iar una dintre ultimele sale lucrări se încheie cu un apel adresat intelectualilor de a lupta împotriva papalităţii (dacă nu sunt, spune marele nominalist, „din muţi care refuză să latre"). 217

Divergenţele dintre puterea temporalăşi spirituală cereau elaborarea unei doctrine a reconcilierii. În versiunea ei cea mai riguroasă, ea a apărut în Bizanţ sub numele de *symphonia*, prin iniţiativa împăratului Iustinian (535) de a consfinţi printr-o teorie separaţia dintre puterea sacerdotală şi cea imperială. După epoca împăraţilor iconoclaşti, cumpăna perfectă dintre tendinţele cezaro-papiste şi cele teocratice, *symphonia*, a devenit „o colaborare între autorităţile civile şi religioase pe un picior care se voia a fi de egalitate, o intervenţie a guvernanţilor în biserică compensată de un control moral şi spiritual al bisericii asupra lor […]", 218 Tradiţia răsăriteană a *symphoniei* a fost continuată de idealurile societăţii sacrale şi de mesianismele naţionale Patriarhul de Constantinopol a obţinut de la turci titlul – simbolic, de altfel – de *etnarh*, adică de şef al naţiunii creştine – în zilele noastre, arhiepiscopul cipriot Makarios a făcut să retrăiască pentru o vreme, în ipostaza cea mai apropiată de ideal, tipul etnarhului. După crearea patriarhatului de Moscova (1589), *symphonia* s-a relansat în Rusia („A Treia Romă"), ca acord profund între *basileus* şi patriarh219: călugărul Filotei scria ţarului Ivan al III-lea că „Sfânta Biserică apostolică, a Celei de-a Treia Rome, aceea a regatului tău, străluceşte sub ceruri mai tare ca soarele". La noi, ştim bine, Vasile Lupu nutrea ambiţii similare, la înălţimea formulei lui Iorga *Byzance après Byzance*. *Symphonia* este şi mirajul bisericilor naţionale, dar, în toate cazurile, diferenţa de la vorbe la fapte e mai mult decât vizibilă. Poate că singurul loc în care integrarea celor două puteri a trecut din proclamaţii în realitate este Tibetul: Dalai Lama

(primul demnitar care şi-a luat acest nume a făcut-o în 1578) a fost cu adevărat singurul şef religios şi politic al statului. 220

Contrazisă de istorie, utopia creştină universalistă s-a repliat – şi mai în spiritul utopiei – spre zone geografice mai restrânse. În Grecia, la Muntele Athos, a luat naştere o adevărată republică monastică. Vorbind despre monahism, precizam că în Regulă (*typikon*) de la mănăstirea constantinopolitană Studion (înfiinţată în secolul al IX-lea) se întâlneau ideile Sfântului Vasile cu cele ale Sfântului Pachomius şi ale Sfântului Ioan Cassian. Istoria mai veche de un mileniu a monahismului athonit a început cu retragerea pe acele meleaguri a misticului din Trapezunt Sfântul Atanasie şi a discipolilor săi (pe la 962). împreună, ei au construit cu propriile mâini prima mănăstire, Marea Lavră, căreia i s-au asociat fără întârziere numeroşii pustnici care îşi găsiseră sălaş la Athos cu mult înainte. 281 Independenţa comunităţii athonite, ca şi cea a celeilalte republici montane miniaturale, San-Marino, stupefiază: turcii nu au ocupat micul stat creştin decât între 1821 şi 1830, ca urmare a implicării călugărilor în destinul Eteriei; Grecia, care o guvernează formal începând cu 1913, asigură doar forţele de ordine (care au grija numeroşilor turişti şi comercianţi, nu a călugărilor) şi un prefect mai mult simbolic; de secole, puterea reală aparţine unei „Sfinte Epistasii" reunite la Karyes, formată din reprezentanţii celor douăzeci de mănăstiri; patriarhul ecumenic are doar autoritate nominală. Acest loc „cu nume sfânt, în lumea dintre lume şi cele mai presus de lume […], căminul virtuţii" 222, fusese pregătit de Părinţii deşertului, care intermediau între lumea profană şi Mileniu. Asemeni comunităţilor primitive ale pustiului, „viitoarele societăţi sau republici ale călugărilor (muntele Athos) […] se construiesc nu la marginea, ci în locul acestei lumi, şi […], prin natura lor, sunt negaţia radicală a societăţii profane". 223 în Occident, nici mănăstirile, nici ordinele eclesiastice nu au atins vreodată gradul de neatârnare păstrat de „cea mai uimitoare republică pe care a cunoscut-o Europa". 224 Venerabila „metropolă a rugăciunii" 225, plasată în decorul paradiziac sublimat 228 al Muntelui Athos, rămâne şi astăzi o Castalie ortodoxă. Sau, în prelungirea unei analize a monahismului, este exteriorizarea cea mai pregnantă a utopieinterioare răsăritene. 227

Geografia mai strictă a Occidentului a redus şi mai mult proporţiile utopiei creştine concrete. După augustiniana *Civi-tas Dei*,

după Paulus Orosius şi Otto von Freising (abate cistercian şi episcop, c. 1114 – 1158), calvinismul a localizat utopia într-un oraş: Geneva. Acolo, Jean Calvin a pus în practică principiile unei *Societas Christicma* cu o atât de minuţioasă îndârjire încât cel ce a militat, la rândul său, pentru utopia creştină de după Luther, Johann Valentinus Andreae, avea să-şi reamintească la bătrâneţe, în autobiografie, marea revelaţie utopică pe care o trăise ca tânăr peregrin sosit întâia oară în ţara cantoanelor. Descrierea idealizată a Genevei lăsată de Andreae vine în prelungirea utopiei sale *Christiano polis*, puternic influenţată de citadela calvină 228: „Când am fost la Geneva, am observat ceva […] ce am să-mi amintesc cu nostalgie până la sfârşitul zilelor mele. Nu numai că acest oraş se bucură de o constituţie politică liberă cu adevărat; pe lângă aceasta, ea are, ca podoabă deosebită şi mijloc de disciplină, conducerea vieţii sociale, în virtutea ultimei, moravurile cetăţenilor şi chiar cele mai mici abateri ale lor sunt examinate în fiecare săptămână, mai întâi de supraveghetori de cartiere, apoi de către ajutoarele conducătorului oraşului, şi în sfârşit de către senatul însuşi, potrivit gravităţii cazului sau încăpăţânării şi insolenţei răufăcătorului […]. Puritatea morală care rezultă onorează atât de mult religia creştină, e atât de in spiritul său şi atât de inseparabilă de el încât noi ar trebui să vărsăm cele mai amare lacrimi că această disciplină e necunoscută sau complet neglijată în cercurile noastre; toţi oamenii se bună credinţă ar trebui să lucreze la restaurarea ei. Într-adevăr, dacă diferenţe religioase nu ar fi făcut-o cu neputinţă pentru mine, armonia credinţei şi moralei din Geneva m-ar fi ţinut acolo – şi aşa de atunci m-am străduit cu toată energia mea să obţin ceva asemănător pentru bisericile, noastre". 229

Viaţa agitată a lui Andreae nu i-a permis decât o replică ficţională a utopiei geneveze, acel atelier utopic în care Calvin experimenta, „dans une câte de la Terre, l'Église du Ciel telle qu'il la concoit". 2S° După modelul asprelor *Ordonnances eccusiastiques* date de Calvin pentru Geneva în 1541, preoţii şi cârmuirea din Northampton au publicat în 1571 o serie de ordine pentru disciplinarea locuitorilor. Concepţia calvinistă despre Comunitatea Sfântă este prezentă din plin în textul şi spiritul acestor ordine. Cu trecerea anilor, comunitatea geneveză devine un mit, un model al utopiei creştine: Părinţii Pelerini de pe *Mayflower* (arată Charles Borgeaud) îl invocau, revoluţia franceză îi atestă teourile (*via*

Rousseau, Étienne Dumont, Reybaz, ca şi comunităţile valdeze din Alpii italieni (o ştim de la Giorgio Peyrot). 231 Bineînţeles, adversarii calvinismului au produs şi un antimit al utopiei geneveze, începând cu un dur pamflet al lui Ronsard. Treptat, utopia geneveză avea să se reîntoarcă între coperţile cărţilor, învinsă de istorie.

Secolele următoare au exilat utopiile creştine experimentale pe alte continente, mai cu seamă în America de Nord. 232 Chiar iniţiate în Europa, cum era cazul comunităţii hut-terite, utopiile confesionale concrete au trebuit s-o părăsească. 233 în Lumea Veche au putut subzista doar teoriile generoase, care au cunoscut un memorabil apogeu în romantism, pentru a se devaloriza şi ele. Tiradele lui Lamennais pe tema utopiei creştine („être en société avec Dieu", rescria el principiul acestora) nu au putut schimba prea mult mersul ineluctabil al evenimentelor şi mentalităţilor. 2S4

Intrând în era scepticismului şi suspiciunii, *principiul făgăduinţă* – sâmburele metafizic al utopiei eclesiastice – nu mai putea convinge massele. Ele căutau cu febrilitate certitudini de alt ordin; corpul învingea spiritul.

NOTE

1 Dintre lucrările asupra gândirii medievale – foarte numeroase, mergând de la istoria religiilor la istoria mentalităţilor, imagologie şi istorie literară –, trimit la G.C. Coulton, *Studies* în *Medieval Thought*, Norton, 1978 şi Gordon Leff, *Medieval Thought*: *St. Augustine to Ockham*, London and Chicago, 1960.

3 într-una dintre cele mai solide lucrări asupra utopismului, *Le mythe de la câte ideale* (Paris, P.U.F., 1960), Roger Mucchielli algoritmizează procesul de geneză a utopiei. După Mucchielli, naşterea utopiei are şase faze dialectice: 1) *Revolta individuală* nonegoistă în faţa dezordinii şi a barbariei ambiante (motorul acestei revolte pasionale este mitul cetăţii ideale); 2) *Observarea lucidă şi metodică* a societăţii contemporane, considerată aberantă, patologică, în vederea determinării cauzelor răului şi a explicării lor printr-o cauză simplă (e faza sociologiei politice realiste, relativă datorită limitării analizei la specificul unei ţări şi al unei epoci); 3) *Pesimismul* în privinţa posibilităţii unei intervenţii eficace (răul gigantic nu poate fi anulat cu mijloacele precare ale filosofiei politice; rezultatul acestei concluzii este sentimentul singurătăţii şi al anxietăţii); 4) *Contradicţia tragică* între revolta individuală şi conştiinţa inutilităţii şi neputinţei; 5) *Fuga*

spre ireal a „forţei de revoltă”: mitul cetăţii ideale învinge pesimismul şi se transmută în construcţia imaginară a utopiei; 6) *Constituirea deplină a utopiei sociale*, pe baza observării lucide şi metodice a contemporaneităţii, după un procedeu literar standardizat (descoperirea accidentală, vizita, descrierea): o compoziţie minuţioasă, logică, având o finalitate clară. Naşterea utopiei (mai exact, a *Utopiei* lui Morus, considerată ca paradigmatică) este şi mai bine caracterizată prin analiza unei reacţii congenere, II *Principe*. Fazele creaţiei politice la Machiavelli sunt tot în număr de şase (să notăm şi că *Utopia* a apărut în acelaşi an cu II *Principe*, 1516): 1) *Revolta personală* a unui gânditor solitar faţă cu societatea în care trăieşte (apare din nou, ca la Morus, mitul salvator al cetăţii ideale, revolta – care vizează binele public – rămânând individuală); 2) *Analiza rece şi metodică* a tabloului socio-istorico-politic, definirea cauzei prime a răului ca absenţă a autorităţii politice riguros organizate (răul ţine de anarhie şi instabilitate); 3) *Pesimismul radical*, cu acţiune opusă pesimismului lui Morus: cunoaşterea profundă a istoriei – văzută mecanicist, ca sistem de ceasornic reglabil – oferă soluţiile practice de îndepărtare a răului; 4) *Contradicţia tragică* este înţeleasă şi depăşită: mitul cetăţii ideale e completat de o tehnică politică. Principele apare ca un erou tragic, investit cu misiunea istorică de a crea o autoritate stabilă şi de a se retrage din chiar pragul ordinii ideale; 5) *Precizarea metodelor* de obţinere, păstrare şi consolidare a puterii (machiavellismul); 6) *Speranţa* în regenerarea poporului prin stabilitate, astfel încât iniţiativa instaurării statului ideal, democratic, pluralist, constituţional, va aparţine maselor (idei expuse în *Discurs asupra lui Titus Livius*, redactat simultan cu *Principele*). Horia Aramă, în *Colecţionarul de insule*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1981 (o carte dintre puţinele care conservă farmecul mai ales literar al utopiilor şi care maschează o excelentă informaţie prin abordarea unui discurs cu elemente de eseu şi roman), aminteşte şi contribuţia lui Gerhardt Ritter, autorul lucrării *Demonismul puterii*, scrisă, publicată şi reeditată în plin hitlerism. Ritter a comparat pertinent pe Machiaveili cu Morus, considerându-i polii opuşi ai gândirii politice europene, exponenţi radicali ai unor concepţii care, desigur nu în formă pură, supravieţuiesc şi astăzi. Neputând găsi lucrarea lui Ritter, trimit la Horia Aramă, op. cit., pp. 4.1 – 47, pentru detalii suplimentare.

3 Antichitatea greco-latină contribuie în două feluri la utopism:

prin mitul *vârstei de aur* (*hrysun ghenos*, *aurea aeâas*) şi prin imaginea *cetăţii ideale*. Vârsta de aur este prezentă într-o literatură abundentă (cu forme poetice, dramatice, romaneşti) şi a rămas un substrat difuz al utopiei. Un exemplu: celebrul *e tat de nature* (Rousseau, *Discours sttr l'origine… de l'inegalite*) îşi are izvoarele în opera unui discipol al lui Aristotel care a trăit mai ales în Sparta, Dicearchus din Messana; *Bios Hellados* (păstrată într-un rezumat făcut de Porphyrius şi ajunsă fragmentar la Rousseau prin scrierile Sfântului Ieronim) este o utopie legitimistă, în care *aurea actas* este chiar prezentul istoric (fapt inevitabil în Sparta, intrat apoi în tradiţie). Ca să nu mai intrăm în amănunte şi ca să nu mai dau vreo bibliografie, v., la noi, Lileta Stoianovici-Donat, *Mitul „vârstei de aur" în literatura greacă*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1981. Imaginea cetăţii ideale, mai stabilă, era centrată pe instituţiile *polis-uui* perfect, descrise ori conceptualizate de filosofia şi literatura antichităţii. Este suficient să citeşti o lucrare clasică despre antichitate, *La Câte antique* a lui Fustei de Cou-langes, de pildă, pentru a sesiza prezenţa subterană, dincolo de arheologie, a paradigmei cetăţii ideale. Această paradigmă a supravieţuit, fiind încă activă în arhitectură şi urbanism, după cum se ştie.

4 David Ketterer (*New Worlds for Old*. *The Apocalyptic Imagination*, *Science Fiction*, *and American Literature*, New York, Anchor Books, Garden City, 1974) s-a ocupat de ecourile literare ale apocalipticului în America, de la puritani, Poe, Melville, Charles Brockden Brown şi Twain la Kurt Vonnegut, Jr. şi autorii de science fiction (Philip K. Dick, Ursula K. LeGuin, Brian W. Aldiss şi alţii). Ketterer distinge, pe de o parte, între *literatura apocaliptică* şi *literatura mimetică*, iar pe de altă parte între cea dintâi şi *literatura fantastică*: în timp ce literatura mimetică oferă reproduceri ale lumii „reale", literatura fantastică implică edificarea unor lumi evazioniste, nu neapărat în contradicţie cu „lumea reală" – mai degrabă într-un raport de incredibilitate. Literatura apocaliptică, spune Ketterer, este preocupată să edifice alte lumi, care există, la nivel literal, într-o relaţie credibilă cu lumea „reală", fie pe baza extrapolării raţionale şi a analogiei, fie pe baza credinţei religioase, provocând prin aceasta o distrugere metaforică a lumii „reale" în imaginaţia cititorului. Imaginaţia apoca iptică – e momentul să insist că apocalipsul precede instaurarea unei noi ordini după haosul esc tologic – este în final

definită de Ketterer în termenii preocupării sale filosofice ca acel moment de juxtapunere şi transformaretransfigurare în care o veche lume mentală descoperă o lume mentală nouă care neagă vechiul sistem în totalitate sau, mai rar, face din vechi o parte secundară a noului. În lucrarea mea de licenţă în filologie (*Characiers of Apocalypse în American Literature*) am analizat mai multe accepţii critice ale termenului „apocaliptic", de la George Snell (*The Shapers of* American *Fiction*, *1798 – 1947*), probabil primul critic preocupat de acest aspect al literaturii americane, la Ketterer. Astfel, spre sfârşitul vieţii sale, D.H. Lawrence (*Apocalypse*, 1932), a făcut o exegeză a Apocalipsei lui Ioan din Patmos văzută pur şi simplu ca produs al frustrării setei de putere, ca expresie compensatorie (*wish fulfillment*) a marginalilor. Alvin Kernan a mers până la a considera (*The Plot of Satire*) că marea satiră este aproape prin definiţie apocaliptică, exemplificând această oximoronică literatură prin scrierile unui Nathanael West (este analizată memorabila „mob tendency" din *The Day of the Locust*, roman apocaliptic începând de la titlu), ea şi prin cele ale unor Raiph Ellison, John Barth, Joseph Heller, Thomas

Pynchon, Kurt Vonnegut, Jr" Jerzy Kesinsky. Accepţia pur negativă a termenului „apocaliptic" a fost dusă mai departe de ihab Hassan (*The Literature of Silence*, 1967; *The Clismemberment of Orpheus*: *Towards a Postmodernist Literature*, 1971J, care consideră că literatura apocaliptică (*the literature of silence*) implică un sentiment de respingere violentă a vidului şi o expresie a devalorizării şi fragmentării haotice a existenţei umane. Aşadar, termenul ar conota haos şi nonsens, Hassan părând să ignore componenta vizionară, esenţială (e drept, autorii pe care-i discută, Henry Miller ori Samuel Beckett, nu-i dau prea mult de gândit în acest sens). Nuanţa pozitivă a termenului, cu origini în romantismul englez (Blake, în special) a fost teoretizată de Northrop Frye, în aproape folclorica sa *Anatomy of Criticism*. Frye porneşte deschis de la studiul lui Blake şi înţelege prin „apocalips" „primarily the imaginative conception of the whole of nature as the content of an infinite and eternal living body, which if not human, is closer to being human than to being inanimate" (op. cit., Princeton, N.J., 1957, p. 119J. Apropiind apocalipticul de alchimie (Louis Pauwels şi Jacques Bergier, în *The Dawn of Magic* – titlul versiunii engleze din 1963, au făcut aceasta sistematic), Frye deosebeşte trei imagini de bază ale lumii apocaliptice: imaginea

minerală a cetăţii cereşti a Ierusalimului, imaginea vegetală a grădinii arcadiene, imagistica animală a existenţei pastorale. Imaginile apocaliptice se opun imaginilor lumii demonice: mărişi cetăţi tenebroase, păduri şi pustiuri, animale. După această disoluţie a conceptului prin legarea sa de arhetipuri prezente în *toată* literatura, Frank Kermode (*The Sense of an Ending*: *Studies in the Theory of Fiction*, New York, 1967 reaminteşte că omul a văzut dintotdeauna. prezentul ca pe o epocă întunecată înaintea zorilor unei noi istorii. Literatura, spune Kermode, oferă o versiune idealizată a sensului vieţii şi trebuie să fie disociată de viaţă deoarece o carte, oricât de eliptică, are o primă pagină şi o ultimă pagină. Tehnica literara *peripeteia* este echivalentă cu experienţa istorică a interpretării eronate a sfârşitului lumii. În acest larg înţeles teleologic, toată literatura este apocaliptică. Desigur, dacă dorim totuşi să folosim cu adevărat termenul „apocaliptic" într-un sistem conceptual, trebuie să-i limităm cuprinderea, legându-l din nou, ca la început, de *corpus-xA* apocaliptic propriu-zis.

5 Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel, în *Utepian Thought in the Western World* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979), sistematizează într-un capitol informaţia şi interpretările paradisului („Paradise and the Millenium", pp. 33 – 63). Lăsând aici deoparte aceste aspecte şi notând că atribuirea unui sens ascuns oricărui mit vine de la greci (ei numeau acest sens *hypnoia*) şi de la polisemantismul scriptural iudaic, să remarcăm că paradisul poate fi situat în trecut, în prezent sau în viitor. În trecut, el este înfăţişat ca grădină (Edenul, capitolul al doilea al Genezei), asemeni grădinilor epocii de aur sau enclavelor arcadiene din prezentul fantastic greco-latin. În Talmud se stabileşte un contrast între lumea aceasta, *Olam Haze*, şi lumea cealaltă (care va veni, deci ţine de viitor), *Olam Haba*. Unele şcoli talmudice, păstrând clişeul paradisului viitor, interziceau orice calcul escatologic – o preocupare statornică în toate societăţile care îşi autocontemplă teleologia –, din motivul foarte simplu că o eroare (*Olam Haba* nu începe conform socotelii) ar putea compromite toată dogma (interdicţia apare foarte violent în tratatul *Sanhedrin*). Treptat, în Talmud şi tradiţia midraşică, paradisul îşi pierde şi sobrietatea şi reticenţa (din învăţăturile primilor rabini), dar şi opulenţa atât de terestră a mentalităţii populare, pentru a culmina în Kabbala ca speculaţie esoterică (după secolul al XIII-lea).

Corespunzător eu această abstractizare şi cu accentuarea caracterului elitist, accesul în paradis se limitează drastic: pe când primii rabini, *Tannaim*, îl promiteau tuturor fiilor lui Israel, după Talmudul babilonic doar cei buni, fără păcate grave, au ce mai spera după moarte. Imagistica paradiziacă iudaică, în combinaţie cu cea greco-latină, vor intra în compunerea concepţiei creştine târz. îi despre paradis, prin intermediul scrierilor patristice şi al unor autori ca Ireneu, Iustin, Tertulian, Lactanţiu.

6 Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 35.

7 Geografia pozitivistă şi manualele şcolare escamotează cu mare succes fundalul milenarist al descoperirilor geografice, apăsând excluşi pe raţiunile economice şi pe cutezanţa corăbierilor. Entuziasmul general în care au avut loc descoperirile geografice şi începutul colonizării Lumii Noi era însă alimentat decisiv de speranţa redescoperirii şansei aurorale ratate de civilizaţia occidentală – tot mai evident depărtată de mesajul divin –, precum şi de urgenţa răspândirii cuvântului ceresc printre sălbaticii ce păreau apăruţi providenţial (se întorceau triburile primordiale rătăcite?). Europenii credeau că a venit vremea unei reînnoiri a lumii creştine prin întoarcerea spre raiul terestru, reînceperea istoriei sfinte, reiterarea evenimentelor miraculoase din cărţile religioase (V. Mircea Eliade, „Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology", în *Eranos Jahrbuch* ori Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopiah Thought*, Boston, 1967). Cristofor Columb, care a scris o carte de profeţii, îşi asuma în ea un rol proeminent în evenimentele care, după opinia lui, pregăteau sfârşitul lumii – descoperirea şi cucerirea noului continent, convertirea paginilor şi distrugerea lui Antihrist: „Dumnezeu m-a făcut mesagerul noului cer şi al noului pământ, despre care El a vorbit în Apocalipsa Sf. Ioan, după ce vorbise de ele prin gura lui Isaiia; şi El mi-a arătat locul unde să le găsesc". Diferit de milenarism, dar adesea combinat cu acesta, este interesant de remarcat *topos-ul translaţia imperii*, o spaţializare a doctrinei celor Cinci Monarhii (filiaţia nu e directă, deci nu trebuie reţinută decât interpretarea). Extrapolând simbolismul solar, reabilitat după o lungă desconsiderare a tradiţiilor ermetice prin victoria (ştiinţifică şi simbolică) a. heliocentrismului, teologia protestantă deplasa mereu mai spre vest limita ultimă a progresului. În 1692, Thomas Burnet scria: „Învăţătura ca şi soarele, şi-a început Cursa dinspre *Est*, apoi s-a îndreptat către *Vest*, unde noi ne-am

bucurat îndelung de lumina sa" (*Archaeologia e*). Berkeley era de aceeaşi părere, după cum reiese din faimoasele *Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning în America*, scrise pe la 1720. Iată pasajul cel mai citat, fiindcă este cel mai revelator: „Westward the course of empire takes its way; The four first acts already past, A fifth shall close the drama with the day: Time's noblest offspring is the last".

8 Frederik L. Polak, „Utopia and Cultural Renewal", în Frank E. Manuel (ed.), op. cit., p. 290. Polak exemplifică această a doua tendinţă cu imperiile coloniale construite în secolul trecut şi cu Cel de-al Treilea Reich, pe care le vede totuşi şi în continuarea Imperiului Roman şi a Sfântului Imperiu Romano-German, legate prin filosofi ca Fichte şi Hegel. Folosesc aici, precum şi în alte secţiuni ale eseului de faţă, material dintr-un eseu al meu mai vechi, „Utopie şi escatologie", apărut în *Opinia studenţească*, suplimentul *Eseul la Iaşi*, 1982.

9 Vezi în acest sens Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, *a Study in the Background of the idea of Progress* (Los Angeles, 1949); Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York, 1957, 21961); T.S. Molnar, *Utopia*, *the Perennial Heresy* (New York, 1967). Nu voi intra în detalii asupra lui Campanella, un clasic al utopismului care, semnificativ, a avut conştiinţa apartenenţei la o tradiţie (se recunoştea influenţat de Platon şi Morus). Să reţinem doar că în *Cetatea Soarelui* au intrat multe elemente ale programului insurecţiei anticalabreze, clar utopice. Tot în programul cu pricina figurau şi puternice influenţe ale gândirii mistice (hilozoism, magie, astrologie): crezând că se află în posesia exclusivă a tainelor Scripturii, Campanella voia să instaureze, prin violenţă şi fără întârziere, împărăţia divină

10 V. Jean Servier, *Histoire de Vutopie*, Paris, Gallimard, 1967. Pentru fenomenele de substituţie din cadrul milenarismului, v. pp. 347 – 350.

11. Pentru milenarismul englez, v. W.H. Armytage, *Heavens Below*. *Utopian Experiments în England* (*1560 – 1960*). London, 1961; B.S. Capp, *The Fifth Monarchy Men*, *a Study în Seventeenth-century English M UI en arianism*, London, 1972; Leon Poliakov, *La causalite diabolique*, *Essai sur l'origine des persecuuons*, Paris, 1980 (cap. IV, „La Révolution anglaise: la theme de la conjuration romaine, L'ethique calviniste", pp. 87-129).

12. V., între alţii, Leon Poliakov, *Histoire de V anisemitisme* (tome I, *Du Christ aux Juifs de cour*; tome II, *De Mahomet aux Marranes*;

tome III, *De Voltaire a Wagner*; tome IV, *L'Europe suicidaire 1870 – 1933*; *De Vantisionisme a Vantisemitisme*; *Le bre viaire de la haine* (toate cu multe ediţii la Calmann-Levy).

13 V. Leon Poliakov, *La causalite diabolique*… ed. cit., cap. III, „La demonologie millenariste: Juifs et Iezuites", pp. 53 – 85.

14 Jacques Maritain citat de R. Loewenstein în *Psychanalyse de Vantisemitisme*, Paris, 1966, p. 132.

15 Cornel Mihai Ionescu, într-un text scânteietor, teoti? etză, prin opoziţie (de finalitate şi, implicit, de metodă) cu hermeneutica, o herme-noetică. Textul herme-noetic ar fi, spune autorul, ceea ce Derrida (*Scrib-ble* (*pouvoir*) *dorire*, în Williarn Warburton, *Essai sur les hieroglyphes des Egyptiens*, Paris, 1977 numea *ecryplure* (românii spun dintotdeauna *scriptură*, arată C.M.I.; dar şi englezii, cu mici eforturi, ar putea avea *scrypture*, ceea ce condamnă la recluziune între aceste paranteze speculaţia următoare: românii ar tinde către ascunderea sensului într-o pletoră de ornamente şi efecte de sens, fiind herme-noeţi înnăscuţi). Revenind însă şi la mai vechea *scriptura*, să vedem cum se despart cele două conduite (neutică şi – noetică): „Pour Thermeneute, la *scriptura* possede un sens parabolique, translitteral, qu'il faut de-crypter, tirer de la crypte de la litteralite. Pour le herme-noete, toute écriture est une *scriptura* et tout effet scriptural est un effet «cryptural», puisque tout grapheme est diete, analogi-quement, par une *signatura rerum*, tandis que tout *ductus* se soumet, dans ses modulations «vegetales», a cette secrete decision. L'acte de l'écriture voile, occulte, encode, L'écriture est un cryptogramme". („Mentalite alchimique et herme-noétique", în *Cahiers roumains d'eiudes littéraires*, 1, 1986, p. 54, n 43). Astfel, literalitatea nu e sabotată doar de hermeneut, ci şi de herme-noet, iar lectura „normală" începe să pară imposibilă.

10 V. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, 1, 121; *Le tnythe de l'éternel retour*, pp. 122 sq. Preluarea semnificaţiei istorice ca epifanie) şi pp. 124 sq. („salvarea" timpului, „valorizarea" sa în cadrul istoriei sfinte israeliene). Citatele care urmează provin din ediţia românească a *Istoriei*… Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

17 Excelente pagini despre natura frugală şi raporturile ei cu utopismul în Gabriel Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Bucureşti, Editura Univers, 1976, pp. 190 – 196 („Le Bon

Sauvage: natura, ca frugalitate").

18 Norman Cohn, în Sylvia L. Thrupp, *Millenial Dreams în Action Comparative Studies în Society and History*, The Hague, 1962, p. 32.

19 David Bleich, *Utopia*: *The Psychology of a Cultural Fantasy*, Michigan, Ann Arbor, 1984, p. 17.

20 *Ibidem*, p. 19.

21 Citat de David Bleich, op. cit., p. 17.

22 André Maurois despre milenaristii englezi, în *Histoire d'Angleterre*, Paris, 1959, p. 371.

23 Am întâlnit acest paradox, în această formulare, şi la Teodor Diamant, care-l preluase din utopismul francez al anilor 1830. Cf. studiul meu „Experimente utopice româneşti: 1834 – 1841", în *Dialog*, nr. 105 – 106.

2 J În concepţia despre viratele istoriei elaborată de Gioacchino da Fiore, prima vârstă era domnia Tatălui sau a Legii, a doua era domnia Fiului sau a Evangheliei. Ultimul act al istoriei oamenilor era împărăţia Spiritului (Sfântului Duh). Henry Corbin a relevat în repetate rânduri interesante corespondenţe între concepţia gioacchinistă a istoriei şi cea promovată de teologia şiită. Voi reveni asupra demersului său de filosofie comparată în secţiunea consacrată profetismului.

25 Oliver Clement, *La Revolte de l'Esprit*, Paris, Stock, 1979, pp. 213 – 214.

26 Cf. Mat. 8.11, 19.28; Cap. 14.15; Ps. 49.14; 1 Cor. 6.2; Apoc. 3.21, 19.9.

27 Berdiaev, nu mai departe, convins că trăia în a treia Vârstă a lui da Fiore, nu şi-a consumat mariajul!

28. Jean Servier, op. cit., p. 355. În discuţia deosebirilor dintre mile-narism şi utopie folosesc şi concluziile lui Servier (op. cit., pp. *357 – 359*).

29. Pe fondul crizei creştinismului occidental – potenţată de disputa dintre catolicism şi protestantism –, în ultima parte a secolului al XVII-lea, mai ales în Franţa, s-a dezvoltat cvietismul. Curentul fusese lansat de contemplativul spaniol Miguel de Molinos (c. 1640 – 1697), autorul unui *îndrumător spiritual* puternic influenţat de Tereza de Ávila. Cum se ştie, sfânta elaborase în *Las Moradas* o topologie spirituală având ca centru divinitatea şi constând în şapte incinte concentrice pe care sufletul mistic le străbate în zborul său către *unio*

mystica. Dacă pentru a străbate primele incinte credinciosul era solicitat din plin, ultima parte a ascensiunii spre Unu depindea exclusiv de iniţiativa divină: nu mai era întoarcere, nu mai conta decât chemarea celestă. Tereza de Ávila scrisese chiar că adesea, când nu mai făcea vreun efort de introspecţie şi autocontrol, graţia divină o invada – se remarcă analogii cu cvietismul asiatic (taoismul sau dezirabilitatea inacţiunii din budismul Zen). Molinos a plasat întreaga existenţă sub semnul inacţiunii, pledând pentru abolirea voinţei şi faptei, pentru abolirea practicilor rituale (inclusiv austeritatea, abstinenţa), tot atâtea obstacole în calea către divin. Inchiziţia a sesizat caracterul subversiv al cvietismului, l-a condamnat public pe Molinos, care a şi murit în detenţiune. Era însă prea târziu pentru ideile sale, repede împărtăşite mai ales în Franţa, unde traumatizanta amintire a Războiului de Treizeci de Ani favoriza o anumită evoluţie spre toleranţa religioasă: a se vedea îngăduinţa lui Bossuet faţă de protestanţi. Marele rival al lui Bossuet, arhiepiscopul Fénelon (1651 – 1715), a devenit partizan al cvietismului – se cunoaşte o bogată corespondenţă dintre el şi activa cvietistă (oximoron inevitabil!) Jeanne Marie Bouvier Guyon (1648 – 1717). Pentru o scurtă analiză şi prezentare a cvietismului, v. Ninian Smart, op. cit., pp. 597 – 598.

30 Norman Cohn, în lucrarea citată, arată că doctrinarii şi căpeteniile milenarismelor erau reprezentanţi ai clerului inferior (preoţi fără parohie, călugări fugiţi din mănăstiri, clerici ieşiţi din ordinele minore) şi laici cu oarecare cultură (mai ales meşteşugari, dar şi mici funcţionari sau chiar nobili scăpătaţi). De altfel, aşa cum ştim de la eminentul cercetător al utopismului Karl Mannheim, sau de la un Georg Lukács, păturile sociale care secretă ideologeme (sintagma, evocând pe Julia Kristeva şi pe alţi studioşi ai literaturii, nu este a celor doi gânditori) formează *intelugentsia*.

31 Jean Servier, op. cit., p. 359.

32 Dupont, op. cit., Lyon, 1941, p. 9.

33 Bleich, op. cit., p. 20.

34 *Ibidem*.

35 J.L. Talmon, „Utopianism and Politics", în *Commentary*, XXVIII, August 1959, p. 153.

36 Cf. Bleich, op. cit., p. 20.

37 *Ibidem*, p. 20.

38 *Ibidem*, pp20 – 21.

39 Folosesc ediţia engleză, revăzută şi adăugită, *Ideology and Utopia*. *An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London-Henley, Routledge and Kegan Paul, Reprint., 1979. Subcapitolul despre chiliasm este la pp. 190-197.

°. Pentru anabaptism, în general – Daniel-Rops, *L'Église de la Renals-sdnce et de la Reforme*, Paris, 1964, pp. 345 sqq; 388 sqq; 430 sq.

41. Mişcările milenariste nu trebuie confundate cu revoltele ţărăneşti. Ele nu se pot nici explica unele prin altele, deşi au certe puncte de contact şi, desigur, nu apar în istorie în formă pură. Cf. Bronisław Baczko, *l.es imaginaires scciaux*. *Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, „Critique de la politique", 1984, p. 42. V. şi paginile despre milenarism, 111 – 115.

42 Mannheim, op. cit., p. 191.

43 *Ibidem*, p. 192.

44 *Ibidem*, p. 193. Mannheim insistă mult în acest sens, arătând că înţelegerea chiliasmului e imposibilă dacă nu se face distincţie între acesta ca atare şi imaginile, simbolurile şi formele în care opera spiritul chiliast. Cf. pp. 193-196.

45 *Ibidem*, p. 192.

46 într-un comentariu la Luca apărut în 1524 la Muhihausen, *Aus-gednickte Entblossung des falschen Glaubens der ungelrewen Welt*. *Apud* Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 192. V. Întreg capitolul dedicat milenarismului de cei doi cercetători americani, „Heaven on Earth for the Common Man" (op. cit., pp. 181 – 202J.

48 Bleich, op. cit., p. 16. Bleich urmează aici pe Norman Cohn.

49 Olivier Clement, *La Revolte de l'esprit*, Paris, Stock, 1979, p. 214.

50 De Norman Cohn, în op. cit., şi de Eric Voegelin, în *A New Science of Politics*, Chicago, 1952. Pentru Gioacchino da Fiore, v. şi două lucrări mai recente, cu bune generalizări despre milenarism: Marjorie Reeves, *The Influence ol Prophecy in the Later Middle Ages*: *A Study în Joachimism* (Oxford, 1969) şi Bernard McGinn, *Visions of the end*. *Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979).

51 Mannheim (op. cit., p. 196) critică această interpretare schematică şi falsificatoare.

52 Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* (trad. fr. a lucrării *On Revolution*, 1963), Paris, Gallimard, 1985, pp. 33 – 34. Autoarea

adaugă: „Şi totuşi, chiar o revoltă, pentru a nu spune nimic de o revoluţie, e infinit mai mult decât o simplă isterie colectivă".

53 Norman Cohn, op. cit., p. 26.

54 Bibliografia profetismului este imensă. Sursele principale pentru consideraţiile mele, care, o spun ca şi în alte ocazii, construiesc un ţipe ideal şi nu o monografie, sunt: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor*... mai ales vol. 1, 116-121 şi voi. 3, 259 – 265, 291*; Le mythe de Veternel retour*, pp. 122 sqq; *From Primitives to Zen*. *A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (London, Collins, 1967; Third Impression, 1983), pp. 74 – 80, 400 – 419, 469 – 490; André Neher, *L'e sence du prophe tisme* (1955), Calmann-Levy, 1983; *Moase et la vocation juive*, 8 ed., Seuil, 1979; *Amos*, *contribution à l'iiude du prophe tisme* (1950), 2 e ed., Vrin, 1980. Ca referinţă generală pentru gândirea ebraică, v. clasicul *Essai sur la pensée hebraique* (1953), al lui Câaude Tresmontant. Menţionez că, în interesul coerenţei tipului-ideal pe care-l conturez, ca şi pentru a marca mai pregnant legăturile profetismului cu utopismul, am consultat bibliografia referitoare la profetismul şi mesianismul extra-europene (*From Primitives to Zen*, de pildă) numai cu titlu informativ. Pentru paginile de faţă, semnificativ este în primul rând profetismul ebraic.

„*Phaidros*, 242 c. Citez după traducerea lui Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere*, IV, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

56 *Phaidros*, 244 b-o.

„Gabriel Liiceanu, notă la *Phaidros* (ed. cit., p. 504, n 45 j. *Prophe-tai*, mai spune acolo Liiceanu, sunt „persoane mediumnice, posedate de un zeu, în general de Apollon, şi care sunt privite drept mesageri nemijlociţi ai divinităţii". Pentru semnificaţia nebuniei (*mania*) la vechii greci şi pentru profetismul elin, v. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951), trad. rom. de Catrinel Pieşu, prefaţă de Petru Creţia: *Dialectica spiritului grec*, Bucureşti, Editura Meridiane, pp. 85 – 124 (cap. III, „Binefacerile nebuniei"). Pagini încă valabile despre mantica extatică şi profetismul din Grecia Antică se găsesc şi în clasica lucrare a lui Erwin Rohde, *Psyche* (trad. rom. de Mircea Popescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985, pp, 236 – 263), citată şi de Dodds.

5 S Să luăm, aproape la întâmplare, un *Littre*: Prophete: celui qui, chez Ies Hebreux, inspire de Dieu, predisait l'avenir. Prophetie: prediction faite par inspiration de Dieu. Prophetiser: predire l'avenir

par inspiration divine.

09 Neher, *L'essence du prophe tisme*, ed. cit., p. 9.

80 Trimit totuşi din nou la *Istoria credinţelor*... I, 121.

61 Neher, op. cit., p. 9.

63 Remarcă a celui mai valoros autor francez de science fiction (bun şi ca teoretician), Gerard Klein, într-o teză asupra perioadei 1900 – 1956, *L'utopie moderne*.

63 Bernard-Henry Levy demonstrează, între altele, inexistenţa lui Dumnezeu în *Le Testament de Dieu* (1979), unde lansează definiţia profetului ca „resistant".

64 V. Neher, op. cit., pp. 11 – 12, ni. Primul curent ar fi ilustrat de Philon (*De vita Mosis*, II, 68, 69) şi Maimonide (*More Nebukim*, II, 32

— 4SJ, al doilea de Talmudul din Babilon (*Baba batra*, 14 b; *Moed qaian* 25 a) şi Flavius Josephus (c. *Ap*. I, *1*).

30 Relansarea chestiunii evreieşti în secolul al XIX-lea a apăsat semnificaţiile sociale ale profeţiei (James Darmesteter, Herman Cohen), dar gânditori ai secolului al XX-lea au reabilitat conţinutul metafizic: Franz Rosenzvveig (*Der Stern der Erlosung*), Martin Buber (*Der Glaube der Prophe-ten*), Abraham Heschel (*Die Prophetie*).

66 – Neher, în prefaţa la a treia ediţie a op. cit. P. III). Din onestitate, voi cita întregul pasaj, fiindcă autorul explică totul, desigur, prin relaţia cu o transcendenţă. Aşadar, aş răstălmăci concepţia sa despre profetism dacă aş reţine numai ce îmi convine: „şi le message prophétique est eminement social, la source de son inspiration n'est pas immanente à l'humain; elle lui vient d'une transcendance. Le prophete est le heraut de la Justice. Mais c'est parce cu'il est le heros de Dieu".

67 V. Neher, op. cit., pp. 55 sqq. *Nebiim* prefigurează pe misticii creştini, consideră Neher. Ne amintim că Bergson nu spunea altceva în cap. al III-lea din *Deux sources de la morale et de la religion*.

68 Pentru noţiunea teologică esenţială *numinos*, v. clasica lucrare a lui Rudolf Otto, *Das Heilige*, Oscar Beck, Mlinchen, 1936, cap. VI – VII.

69 Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (1969), Glas-gow, Collins, Reprint 1983, p. 366. În continuare „prezint raportul dintre profeţie şi misticism în concepţia lui Smart (op. cit., pp. 366 – 367). Autorul face şi o succintă prezentare a experienţei profetice, la pp. 350 – 359 („The Prephets").

70 Profetul nu are momente în care să se simtă *fără* Dumnezeu; el e mereu *cu* Dumnezeu (cf. Neher, op. cit., pp. 306 – 307); profetul e un intermediar: fără el, intenţia divină rămâne neîmplinită (cf. *ibidem*, p. 167); *relaţia profetică* (sintagma îmi aparţine) e triplă: Dumnezeu – profet – popor (cf. *ibidem*, p. 169).

71 Neher, op. cit., p. 164.

72 Cf. Smart, op. cit., p. 367.

73 Neher, op. cit., Prefaţă la ed. a III-a, p. II.

74 Ca ridicarea asediului Ierusalimului de către asirieni, care i-a apărut lui Isaia ca semn al mântuirii mesianice.

75 Neher, op. cit., p. 194.

76 Până şi sifârşitul lui Hanania (Ier. 28.17: „Şi prorocul Hanania a murit chiar în anul acela, în luna a şaptea") e o dovadă a adevărului lui Ieremia şi a caracterului său irepresibil, necruţător.

77 Neher notează întrebarea dacă certitudinea iminenţei catastrofei era doar un privilegiu al profeţilor (care ar fi ajuns la ea printr-o intuiţie a viitorului), sau dacă nu cumva şi omul comun îşi putea da seama în acele vremuri de restrişte de necesitatea (din punctul de vedere al unei logici a istoriei) a deznodământului tragic. Pe lângă răspunsul lui Mircea Eliade (neînregistrat), există şi alte răspunsuri faimoase la această întrebare: Ernst Troeltsch, „Das Ethos der hebrâischen Propheten", în *Logos*, VI, 1916 – 1917, F. Weinrich, *Der religios-utopische Charahter der* «*pro-phetische Politik*», 1932, Wilke, *Die politische Wirhsamkeit der Propheten Israels*, 1913, Karl Elliger, „Prophet und Politik", în *ZA W*, 1935 (citat de Neher, op. cit., p. 193).

78 Neher, op. cit., p. 195. Răsturnarea valorilor prin discursul profeţi? e un sindrom istorico-religios asemănător cu bascula gnostică şi cu ceea ce eu am numit *raccourci* escatologic (în textul despre utopismul românesc) Binele suprem va urma cu siguranţă Răului absolut. Avem aici, de fapt o *forma mentis* pe care ar fi imposibil s-o caut acum prin toate epocile şi culturile, tot aşa cum ar fi cel puţin fastidios a-i enunţa manifestările clasice. Destul să spun că în toată epoca romantică tipul profetului a păstrat trăsăturile originare: neo-catolicul francez Lamennais – pentru a mă opri la un singur exemplu – scria fratelui său în 1815: „Le genre hu-main tout entier marche a grands pas vers să destruction: îi est dans le travail de l'agonie, et comme un malheureux blesse a mort, îi se debat et se roule

dans son propre sang. „(*Apud* Paul Benichou, *Le temps des prophetes. Doctrinei de Vage romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 127). Tot acolo, Paul Benichou, a cărui lucrare e fundamentală pentru profetismul modern, găseşte o formulă fericită pentru a desemna mentalitatea profetului Lamennais, pe care îmi permit s-o extrag din context şi s-o conceptualizez: „Lamennais est plutot porte a prophetiser le pire […]". *Prophe tiser le pire*, iată, în fond, alături de „trecerea dramatică de la tradiţie la existenţă" (Neher, op. cit., p. 19), esenţa profetismului. Ce mi se pare însă remarcabil e refuzul profeţiei biblice de a încorpora apocalipsa, în pofida îndârjirii de a prooroci dezastrul: „Elle [profeţia biblică] s-acheve, tendue sur l'avenir, dans la continuite de l'attente". (Neher, op. cit., p. 221).

79 *Ibidem*, p. 201.

80 *Ibidem*, p. 203. *Nonistoria* este, bineînţeles, introducere la o nouă istorie, utopică, în care principiul utopic (Tillich: *die Negation des Xegaliven*) triumfă.

81 Neher, op. cit., p. 204.

82 *Ibidem*, p. 205.

83 Cf. *ibidem*, pp. 206 – 209. V. şi excepţionala paralelă dintre Ieremia şi Ezechiel, la pp. 209 – 218.

8 *Ibidem*, p. 215.

85 Paul Tilâich îngroaşă această opoziţie dintre spaţiu şi timp. El le priveşte pe acestea ca pe două forţe concurente, însufleţite, subiecţi cu putere proprie. Unite inseparabil de tensiunea lor – care capătă forţă istorică prin conştientizarea ei de către intelectul uman –, spaţiul şi timpul sunt, respectiv, principiile regente ale politeismului şi monoteismului. Determinarea spaţială a politeismului e limpede: zeii paginilor sunt regionali, provinciali, tribali, naţionali. Dimpotrivă, monoteismul (creştinismul, de exemplu) se plasează sub semnul timpului. Tragedia devine, în acest sens, „human existence under the predominance of space", iar depăşirea tragediei este politeismul – cu a sa „most sublime form of polytheism", misticismul. Soluţia, momentul crucial, punctul de cotitură al luptei dintre spaţiu şi timp este mesajul profetic iudaic. V. Paul Tillich, *Theology of Cuâture* (1959), Oxford University Press, Reprint, 1980, pp. 30 – 39 („The Struggle Between Time and Space").

86 Neher, op. cit., p. 216.

87 *Ibidem*, p. 216.

88 *Ibidem*, p. 259.

89 *Ibidem*, p. 261.

90 Cf. *ibidem*.

91 în *The Concept of Comparative Philosophy* (The Golgonooza Press, 1981, p. 30), Henry Corbin vorbeşte însă foarte convingător despre vocaţia comună a filosofului şi profetului (acesta din urmă nu prezice viitorul, „he utters the language of the invisible").

— 2 *Ibidem*, p. 274. V. în continuare, pentru opoziţia dintre înţelept (*haham*) şi profet, pp. 274 – 275, de unde împrumut şi eu câteva puncte esenţiale.

93 Neher, op. cit., p. 274: „A la discipline contemplative ou pedagogique du *sage*, du *hakam*, au travail intérieur et reflechi par lequel îi forme et sculpte son esprit, s-opposent la spontaneite brute et l'irruption incontro-lable de l'inspiration prophétique. On peut tabler sur l'enseignement ou la theorie d'un *haham*, mais non sur un message prophétique, essentiellement imprevisible et variable".

94 Neher op. cit., p. 274.

95 *Ibidem*, p. 276

96 *Ibidem*.

97 *Ibidem*.

98 Există numeroase ediţii Bloch, dintre care cea mai bună este o *Gesamtausgabe* în 16 volume (Frankufrt a. M., începând cu 1959). Din această ediţie, pe lângă *Das Geist der Utopie* (apărută iniţial la Leipzig, în 1918), *Thomas Miinzer als Theolog der Revolution* (München, 1922) şi *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin, 1952), mai sunt importante pentru utopism şi alte lucrări, în primul rând *Erbschaft dieser Zeit* (voi. 4, 1977), *Experimentam Mundi*. *Frage*. *Kategorien des Herausbringens*, *Praxis* (voi. 15.

1977), „Utopische Funktion im Materialismus" (o conferinţă radiofonică din 1971), în *Erganzungsband* (1978), pp. 265 – 285. V. şi *Abschied von der Utopie Vorirăge*, hrsg. von Hanna Gekle, Frankfurt a. M., 1980. Dintre studiile asupra utopismului lui Bloch, *v*. Gert Ueding, „Ernst Blochs Philosophie der Utopie" şi Peter J. Brenner, „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie" (pp. 18 – 22), ambele în *Utopiefor-schung*, hrsg. von Wilhalm Vobkamp, Suhrkamp, vol. 1, 1985. În acelaşi volum, pentru cadrul interpretării utopiei religioase, v. Sven-Aage Jergen-sen, „Utopisches Potenţial in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Săku-laiisation". În Franţa, v.

Pierre Furter, „Utopie et marxisme selen Ernst Bloch", în *Archives de Sociologie des Religions*, 21, janvier – juin, 1966, pp. 3 – 21 (autorul a publicat şi o lucrare mai amplă pe această temă, pe care nu am putut s-o găsesc: *L'imagination creatrice*, *la violence et le changement social*, CIDOC, Cuaderno 14, Cuernavaca, Mexic, 196S); Frank Paul Bowman, „Utopie, imaginaţi ou, esperance: Northrop Frye, Ernst Bloch., Judith Schlanger, în *Litteraiure*, 21, fevrier 1976 („Lieux de l'uto-pit"), pp. 10 – 19. Răspunzând oarecum lui Bloch, Henri Desroche 8. publicat în 197 a Paris, o *Sociologie de l'esperance*. În linii mari, Bloch admite şase tipuri de utejii: *medicale* (remediile-miracol), *tehnice* (alchimia), *urbanistice şi arhitectu… geografice*, *artistice* (mai ales muzicale), *religioase* (secte, erezii). De asemenea, utopia are, pentru Bloch, trei funcţii sociale: 1. de a manifesta Celuil. t existenţa posibilului, 2. de a permite imaginaţiei să influenţeze realul, 3. de a facilita angajarea intelectualului în construcţia unei lumi mai bane. Astfel, câmpul utopiei se deschide la infinit şi conţinutul său e redus! a imaginar. Jean Seguy („Une sociologie des sociétés imaginees: monachisme et utopie", în *Annales E.S.C.*, 26 e année, 1971, 2, pp. 329 – 330) vede în aceste trei funcţii doar o altă structură pentru o filosofie a istoriei, „mai deschisă, desigur, decât cea a lui Kautsky, dar la fel de dependentă de *o* ideologie non-operaţionalizabilă în sociologie".

99 Frank Paul Bowman, *loc. cu.*, p. 15.

100 Peter Brenner, loc. cit., p. 12.

101 Pentru profet, mai ales trecutul modelează viitorul. Kurt Wbifel a găsit o sintagmă foarte exactă pentru a denumi interesul profetului (modern) pentru istorie: *Prophetische Erinnerung* (v. „Prophetische Erin-nerung. Der klassische Republikanismus in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts als utopische Gesinnung", în *Utopieforschung*, ed. cit., vol. 3, pp. 191 – 217). Jean Paul, în *Titan*, o repetiţie în registru ficţional a lui Bosvvell, scrie: „Wir haben keine Gegenwart, die Vergangenheit muli «hne sie die Zukunft gebären". Saint-Just: „Lumea e pustie de pe vremea romanilor şi numai amintirea lor o umple şi profeţeşte acum libertatea". La Friedrich Schlegel, istoricul însuşi era asociat profetismului: el era „ein riickwârts gekehrter Prophet".

102 Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel (*Utopian Thoughi in the Western World*, ed. cit., p. 806J consideră că Bloch însuşi şi-a asumat rolul de care vorbeam, având în vedere că venerabilul filosof s-a

identificat cu Müntzer şi i-a citat frecvent predicile despre *Aufruhr*, din nou actuale (în registru parodic, cred eu!) la 1968. Cf. Bloch, *Widerstand und Friede*: *Aufsätze zur Politik*, Frankfurt a. M., 1968, p. 100.

103 Bloch, *Geişi der Utopie*, în *Gesamtausgabe*, vol. 3, p. 11.

104 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, ed. cit., pp. 258 – 278.

105 *Idem*, *Experimentam Mundi*... ed. cit., p. 148.108 *Idem*, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 274.

107 *Ibidem*, p. 1523.

108 Brenner, loc. cit., p. 19.

108 Moltmann, *Théologie der Hoffnung*. *Untersuchungen zur Begrtin-dung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, 11 1980. V. şi *idem*, *Das Experiment Hoffnung*. *Einfuhrungen*, München, 1974.

110 Brenner, loc. cit., p. 19: „Bloch ist es, vie dem Christentum, um ein Transzendieren der Wirklichkeit zu tun, aber um ein Transzendieren ohne Transzendenz".

111 Şi mai mult: pentru a nu admite *decât* posibilitatea promisă de divinitate: „Die Welt muli nicht offen sein fur ihre eigenen Moglichkeiten, sondern für die verheifienen Moglichkeiten Gottes". (Brenner, loc. cit., p. 21).

IU Moltmann, *Théologie der Hoffnung*, ed. cit., p. 21. V. şi pp. 81 sqq.

113 Fără să cunoască, probabil, teologia lui Moltmann, Pierre Furter (loc. cit., p. 15J consideră că legătura cea mai strânsă dintre sacru şi principiul speranţei este făcută de Bloch. Cu amendamentul că Moltmann a mers şi mai departe, iată pasajul din Furter: „Et ce *ne pas encore* constituie surtout la localisation du numen de l'utopie, car nul plus que Bloch. n alie sens du sacre et principe d'esperance; s îl participe d'une vieille tradition qui veut seculariser le Royaume en le situant ici-bas, la transplan-tation du transcendant lui semble imposer, et non renier, le sens du sacre".

114 Jean Seguy, „Une sociologie des sociétés imaginees: monachisme et utopie", în *Annales E.S.C.*, 26 e année, 1971, 2, pp. 328 – 354.

115 Cf. Seguy, loc. cit., p. 330.

116 Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel (op. cit., p. 48 pornesc de la sesizarea unui aparent paradox pentru a legitima studiul utopiei

monastice, sau, cel puţin, studiul interferenţelor dintre monahism şi utopism în Occident: „That the monastic orders should be considered even perip-heralây in a study of utopias in the West may appear paradoxical: *Monos* is Greek for alone, which seems to contradict the basic principie oi a social utopia". V. tot subcapitolul „Western Monasticism and Utopia", în op. cit., pp. 48 – 51. Pentru originile şi istoria primitivă ale monahismului, v. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des ide es religieuses*, II, Paris, Payot, 1978, pp. 393 – 394; bibliografie la pp. 507 – 508, cu referinţe la alţi istorici ai monahismului: H. Marrou şi J. Danielou, Peter Brown, A. V66 b; us, D. Chitty, A-J. Festugiere, Jacques Lacarrière. O foarte succintă prezentare a monahismului exista şi în Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collins, Reprint, 1983, pp. 469 – 470.

Îi" y Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*. *Des Peres du desert a nos jours*. Preface d'Olivier Clement, Desclée de Brouwer (1964). 3 edition, 1980, p. 105.

118 încă *montanismul*, mişcarea puritană (asemănătoare cu penticostalii din zilele noastre) avându-l ca patron pe frigianul Montanus (pe la jumătatea secolului al II-lea), era o reacţie la instituţionalizarea adoraţiei şi propovăduia întoarcerea la puritatea creştină originară. În secolul al IV-lea, masa comună (*agape*), apărută în micile comunităţi primitive ca evocare a Cinei, a eucharistiei, începea să fie criticată şi chiar eliminată (e drept, îşi pierduse alarmant sobrietatea!). Citatul e din Peter Brown, *The World of Late Antiquity*. *From Marcus Aurelius to Muhammad*, London, 1971 (*apud* Eliade, op. cit., p. 393,).

118 în tot textul, a trebuit să optez între numele transmise de tradiţia ortodoxă şi cele care circulă în bibliografia occidentală. Am ales în cele mai multe cazuri variantele occidentale, respectând proporţia dintre masiva bibliografie apuseană asupra monahismului şi puţinele cărţi creditabile consacrate în Răsărit aceleiaşi probleme.

120 Consecvent, Pachomius a lăsat succesorilor săi două scrisori într-o limbă necunoscută, numită prin tradiţie „limba îngerilor" (v. Evdo-kimov, op. cit., p. 103).

121 S-ar părea că Ioan Cassian s-a format într-o mănăstire sud-do-brogeană. V. Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*, *secolele IV*

— *XX*, Bucureşti, 1982.

122 Jacques Attali, *Histoires du temps*, Paris, Fayard, 1982, p. 69. Tot capitolul consacrat monahismului („Couvents et clepsydres", pp. 67 – 79), din care am preluat datele privind controlul timpului de către Biserică, e de interes pentru legătura monahism-utopie. O sinteză a capitolului e făcută chiar de autor, în următorul pasaj: „Ilot de paix, utopie d'un mou-vement perpetuei aux activites reglees par un instrument de mesure du temps, le monastere, en affichant să vie à l'extérieur, devient alors lui-même une immense horloge à l'usage du monde, Să reussite est excepţion-nelle. En deux siècles, îi fait battre l'Europe entiere a son rythme et impose une nouvelle faeon de compter les heures et les jours, ainsi que de nouveâles dates oii circonscrire la violence". (p. 69).

123 pe ungă ediţia Regulii dată de R. Hanslik (în *Corpus Scriptorum Latinorum*, vol. 75, 1960), altă ediţie foarte bună e cea dată de Dom Cuth-bert Butler, *S. Benedicţi Regula Monasteriorum*, Freiburg, 31935. Două bune analize ale Regulii – pe baza cărora prezint şi eu faptele – au fost scrise de: Jacques Attali, op. cit., pp. 69 – 72; R.W. Southern, *Western Society and the Chruch in the Middle Ages*, vol. II din *The Pelican History of the Church*, London Penguin Books, ş.a., 1970 (citez după ediţia din 1983). Pe lângă marile sinteze de istorie medievală, pentru alte încadrări în epocă şi pentru relaţia mediului eclesiastic cu urbanismul şi ansamblul societăţii, v. Georges Duby, *L'Europe des cathedrales*, *1140 – 1280*, Paris, Weber, 1966; *Idem*., *Le temps des cathedrales*: *l'art et la société*: *980 – 1420*, Paris, Gailimard, 1976; Georges Duby *et al*., *Histoire de la France urbaine*, Tome II, *La viile medievale* (volume dirige par Jacoues Le Goff), Paris, Seuil, 1980.

124 R.W. Southern, op. cit., p. 217. Acest tipar e fixat de Sf. Guthlac, mort în 714, ale cărui tribulaţii au fost lăsate admiraţiei secolelor următoare de hagiografia lui Felix (v. Felix, *Life of St Guthlac*, ed. B. Colgrave.

1956, pp. 101 – 110): „The lonely and superhuman struggles with demons

— The hand-to-hand combats, the duckings, beatings, draggins through bog and fen, the terrifying visions and awful threats […]" (Southern, op. cit., p. 217).

125 Southern, op. cit., p. 218.

136 *Ibidem*, p. 216. Vezi, pentru ilustrarea raportului de oglindire (în dublu sens) dintre monahism şi societate, mai ales istoria

ordinelor religioase, sistematizată în aceeaşi lucrare, pp. 214 – 299 („The Religious Orders"), 300 – 358 („Frânge Orders and Anti-Orders").

127 Pentru viaţa cotidiană în mănăstirile medievale, lectura cea mai plăcută este, desigur, *Numele trandafirului*, romanul lui Umberto Eco. Pentru detalii tehnice asupra organizării timpului în mănăstiri, v. Attali, op. cit., pp. 69 – 72. Iată şi aici un compendiu al informaţiei: anul avea 12 luni a 30 sau 31 zile, divizate şi denumite după calendarul roman; în loc de 24 ore, rămân 7 ore canoniale, numite după numele rugăciunilor şi evocând un eveniment biblic; o altă împărţire a zilei de 24 ore se făcea în 4 quadranţi a 6 ore egale, subdivizate până la unitatea insesizabilă numită „atom" (mai mic decât două zecimi de secundă); anul era împărţit în patru perioade, marcate de mari sărbători creştine; săptămâna, după tradiţia ebraică, avea 7 zile, dar duminica, nu sâmbăta, era consacrată integral serviciului divin (timpul afectat în cursul săptămânii muncii manuale era lăsat pentru lectură şi meditaţie); diversele date erau desemnate tot mai! frecvent cu nume de sfinţi sau de fapte christice (calendarul şi sărbătorile romane cad progresiv în uitare). O inovaţie tehnică e clopotul, care anunţă orele – mai întâi mănăstirii, apoi întregii lumi (în rest, mijloacele tradiţionale: cadranul astronomic, clepsidra, luminările etc). Sfântul Benedict încredinţa misiunea de a suna orele însuşi abatelui, acesta putând s-o încredinţeze, la rându-i, unui frate mai supus. Reglarea orologiilor monastice era şi ea o sarcină importantă (cf. Regula cistercienilor, din 1098). Această preocupare pentru *timing* este o trăsătură comună monahismului şi utopiei; ambele se instaurează prin controlul asupra unui spaţiu închis şi asupra unui timp măsurat riguros.

128 Sfântul Benedict, *ap ud* Attali, op. cit., p. 73. Conotaţiile mercantile ale concepţiei benedictine asupra timpului anunţă concepţiile impuse de secolul al XIX-lea, valabile şi astăzi (rezumat: „time is money"). Pentru legătura dintre timpul bisericii şi timpul negustorului în Evul Mediu (inclusiv marea controversă asupra „uzurii"), v. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen âge*, Paris, Gailimard, 1978 (în ed. rom., dată de Maria Carpov la Editura Meridiane, v. vol. 1, pp. 91 – 116). La noi, Andrei Pleşu, în *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Bucureşti, Editura Univers, 1980, a scris câteva pagini despre această problemă (pp. 45 – 47, „Mănăstirile şi «timpul burghez»").

I2» Attali, op. cit., p. 73.

„° *Ibidem*, p. 69.

131 Southern, op. cit., p. 219. Încheind prezentarea Regulii Sfântului Benedict, să reţinem vizibila influenţă a dreptului roman asupra ei. Această problemă depăşeşte însă orizontul paginilor mele, ca şi paralela dintre Regula Sfâmului Benedict şi mai vechea *Regula Magiştri* (Sfântul Benedict a luat multe pasaje aproape *verbatim* din *Regula Magiştri*, dar a transformat întregul potrivit firii sale mai raţionaliste, mai metodice, mai pragmatice – cf. D. Kno vvles, *Gr cal Historical Enterprises*, London, 1963, pp.

135-196).

132 Attali, op. cit., p. 73.

133 Orele canoniale se extind în învăţământ după ce Carol cel Mare atribuie abaţiilor şi episcopatelor responsabilitatea învăţământului religios (789; măsura e reluată în 813, de Conciliul de la Chalon). Ora canonială se răspândea prin sunetul clopotelor ca urmare a unei bule a papei Sabinian (secolul al VII-lea), iar Carol cel Mare întăreşte acest obicei. Articolul 81 din *Admonitio Generali* interzice munca în zilele de duminică sau de sărbătoare. Acestea din urmă se multiplică la infinit, dar, bineînţeles, nu sunt respectate la fel de clerici şi de laici: în Franţa secolului al IX-lea erau 34 de sărbători (pe lângă duminici), iar în mănăstirea Cluny se ţineau în secolul al X-lea 219 (!) sărbători.

12— *Apud* Attali, op. cit., pp. 74 – 75.

13 S Nostima istorie a acestui anti-papă e spusă fermecător de Jean-Paul Goujon, în textul său „Le Palmar de Troya ou Grégoire XVII revele". apărut în prestigioasă publicaţie *Organographes du Cymbalum Pata physicum*, 21 – 22 (23 dec. 1983 vulg.), pp. 75 – 84. Reţin aspectele care sunt legate de discuţia noastră, mulţumind dr. Luca Piţu pentru semnalarea sursei.

Contabilul Clemente Domínguez (născut în 1946 la Sevilla) ducea o viaţă simplă până când, la 15 octombrie 1968, trecând în weekend pe la Palmar de Troya (cătun andaluz de lângă oraşul său natal; nu departe, remarcă sagace J-P. Goujon, de Italica, oraşul natal al lui Traian), descoperă marea legendă a locului, încă foarte proaspătă în ziua de 30 martie a aceluiaşi an, patru fetiţe care rupeau rămurele pentru altarul Sfintei Fecioare, au remarcat privirea unei perechi de ochi albaştri – erau, nu încape vorbă, ochii adoratei. Apariţiile se

înmulţesc; Clemente, asiduu la Calmar mai multe luni, ajunge să aibă şi el una. Era doar începutul unei lungi serii, care-l lasă pe Clemente fără slujba-i umilă şi, în schimb, îl propulsează în istorie. Potrivit noului receptor de mesaje divine (în 1974 se tipăriseră peste 700 pp. cu textul lor), papa Paul al VI-lea era prizonier al cardinalilor (care-l drogau şi îl manipulau), dar era încă în mila lui Iisus – acesta îl respecta pe Franco, aşa cum Clemente a aflat direct. Donaţiile curg; arhiepiscopul Pierre Martin Ngo Dinh Thuc îl face preot; la 17 septembrie 1976, *Osservatore Romano* vorbea de „secta de la Palmar" şi publica excomunicarea oficială a membrilor acesteia; în 1978, la şase ore după moar a lui Paul al VI-lea, Clemente primea ordinul divin de a fi papă, e a o arhidioceză şi şapte dioceze; a doua zi numea primii 24 cardin? u (unii de 19 – 20 ani, doi surdo-muţi, un nigerian); până la data apar; rei articolului lui Goujon, Grigore al XVII-lea proclamase 525 sfinţi (inclusiv pe Franco!) şi declarase pe Ioan Paul al II-lea „uzurpator, apostat, trădător, antipapă, intrinsec pervers şi precursor al lui Antihrist". Toate mesajele primite de Clemente alcătuiesc tabloul unei utopii în care clişeele genului sunt parodiate într-o manieră memorabilă. E o parodie fără intenţie. Iată conţinutul unui asemenea mesaj: „Atenţie la această cerere! Bărbaţii: cămaşă curată; stofă curată pentru costum. Culoare maro; mâneci lungi, cordon şi insigna ordinului. Femeile: idem; culoare maro; rochia la cel puţin patru degete sub genunchi; mâneci lungi. Pentru culoarea celorlalte veşminte: haine, gabardine, jersee, pulovere, pantofi etc. – citiţi mesajul către Clemente din 24.9.1974. Lungimea rochiei femeii, patru degete sub genunchi, a fost ordonată de Domnul într-un mesaj către Antonio Romero în data de 8.9.1974". După dimensiunea intertextuală a mesajelor (care erau telegrafice, fiind ele *long-distance*, dar de o enormă acurateţe), să mai notăm: ierarhia e strict cronologică („toată lumea e superiorul Ds. din moment ce a intrat în Comunitate cu un minut înaintea Dvs."); se poate bea oricând, inclusiv cafea, chiar în post; sunt interzise: untul, margarina, maioneza, brânza, fructele uscate, ciocolata şi alte dulciuri; pedepsele sunt democratice (oricine poate ajunge să facă vesela) şi se dau în urma unui mesaj divin; femeile şi bărbaţii locuiesc separat, ca în mănăstirile duble, dar mesaje speciale pot comanda coabitarea temporară (uneori urgenţa acestor mesaje e atât de mare, încât schimbările de vizite colective au loc în toiul nopţii); deşteptarea la 8: 30, liturghia la 9: 15, apel general

prezidat de Grigore al XVII-lea (în pijama, la fereastră, antipapă veghează adunarea); mic dejun copios, muncă, prânz şi apel la 13: 30; se mănâncă în tăcere, cu excepţia zilelor când antipapă onorează refectoriul. Acest trăsnit amalgam de utopie clasică, mănăstire (Theleme şi nu numai), cazarmă, bordel, balamuc şi falanster a produs impresii împărţite. Episcopul Louis Thomas: „Da, e adevărat, Palmar e o casă de nebuni, dar e vorba de o nebunie divină şi minunată". Cetăţenii din Sevilla: „carnavalul are loc în februarie, dar la Sevilla, cu oamenii Palmarului, durează tot anul".

136 Nu pot examina aici această importantă problemă de metodă, pentru care trimit la studiul lui Bronisław Baczko „Imagination sociale, imaginaires sociaux", din *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, „Critique de la politique", 1984, pp. 11 – 62. Studiul e o excelentă sinteză a nivelului atins de cercetarea domeniului şi a problematicii – a apărut, de altfel, iniţial, în *Enciclopedia Einaudi*, vol. VII. Punctul de vedere al lui Baczko poate fi găsit într-o versiune succintă la p. 14: „L'imaginaire social est considere de moins en moins comme une sorte d'ornement des rapports économiques, politiques etc, qui eux seul seraient «reels». Les sciences humaines acordent auximaginaires sociaux une place de choix parmi les representations collectives et ne les-considerent comme «ireels» que precisement entre guillemets".

137 Cf. Southern, op. cit., pp. 228 – 230. Sigur că avantajul economic al primirii copiilor nobili era reciproc: marile familii donau curent şi substanţial (fonduri, inventar, terenuri etc).

138 „Foundation Charter of King Edgar for New Minister, Winchester" (966), în *Liber Vitae*, ed. W. de Gray Birch, 1892, pp. 232 – 246. *Apud* Southern, op. cit., pp. 224 – 225. Aceleaşi imagini alegorice, în care nu trebuie să se caute duplicitate ori demagogie, în *Ordericus Vitalis*: „greu e războiul pe care aceşti castelani ai lui Hristos îl duc împotriva Diavolului".

133 Paul Zumthor, „Introduction", în Saint Bernard de Clairvaux, *Textes politiques*, Paris, 10ÂS, „Bibliothèque medievale", 1986, p. 9. Toată excelenta introducere a lui Zumthor clarifică doctrina lui Bernard de Clairvaux. Cum eu voi reveni mai încolo la Sfântul Bernard, mă mulţumesc să adaug aici doar câteva detalii biografice: a fost canonizat în 1174, proclamat doctor al Eisericii în 1830; era mai respectat de contemporani decât Francisc de Assisi ori Toma de

Aquíno; fiu de nobili de lângă Dijon, a intrat la douăzeci de ani în abaţia Citeaux, leagănul ordinului cistercian; după numai un an, e trimis abate la Clairvaux, o mănăstire care lua fiinţă chiar atunci; au urmat treisprezece ani de recluziune perfectă, intraţi în legendele ascetismului eroic, după care a fost chemat să arbitreze conflictul dintre Ludovic al VI-lea şi episcopii de Sens şi Paris. Formarea sa era încheiată. Implicarea în treburile secolului, ca şi o frenetică activitate scripturală (sute de scrisori care uneori au lungimea unei cărţi, răspunsuri la chestiuni doctrinale, lucrări de orientare spirituală ori de directivă politică), aveau să se încheie doar prin moartea lui Bernard.

1 S0 *Ibidem*, p. 9.

141 29. Sfântul Bernard de Clairvaux, „Lettre 115", în op. cit., pp. 90 – 91.

142 *Ibidem*.

143 *Ibidem*, „Lettre 64", p. 95.

144 Cf. Attali, *cp*. *cât*., pp. 75 – 76.

145 Pe când cistercienii prosperau (deşi fondatorul mănăstirii-matrice a ordinului, clunisianul Robert de Molesmes, se ridicase tocmai împotriva prosperităţii benedictine), un alt ordin, înfiinţat cu puţini ani mai înainte şi pus sub patronajul Sfântului Augustin, căuta întoarcerea la virtuţile creştinismului primitiv. Regula augustiniană, bazată pe o scrisoare a patronului către nişte femei pioase asupra problemelor vieţii comunitare, era mult mai vagă şi, prin urmare, mai flexibilă decât cea a Sfântului Benedict. Pentru augustinieni şi bibliografie, v. Southern, op. cit., *pp*. 241 – 250. Este interesant că şi reforma cisterciană, cum spuneam, era regresivă: o încercare de restaurare a simplităţii originare a Regulii Sfântului Benedict. Sistemul cistercian, „prima organizaţie internaţională eficientă în Europa" (Southern), era de o asprime militară (a influenţat, de altfel, spiritul cruciadelor) şi propunea ceea ce aş numi *utopia reticulară*: nu mai e vorba de spaţiul închis al utopiei standard, ci de tentativa de a domina un spaţiu deschis, mult mai mare, printr-o reţea de insule utopice aflate în perfectă coordonare – care reuşesc să impună spiritul utopiei întregului teritoriu aflat sub influenţa lor. La cistercieni, puterea legislativă supremă era unică (un conciliu trienal al tuturor abaţilor); un sistem de afiliere şi vizite reciproce asigura uniformitatea practicii, eficienţa transmiterii deciziilor şi rigoarea teologică; abaţiile cisterciene erau independente de autorităţile locale,

fie ele seculare sau eclesiastice. „The Cistercians achieved at one stroke the kind of organization that every ruler would wish to have: a sistem complete in itself, wholly autonomous, equipped with a thorough organization for internai supervişion, isolated from externai interference un troubled by those sources of dispute about services and rights v hich choked the law courts of Europe". (Southern, op. cit., p. 255; v. Întreg capitolul despre cistercieni, pp. 250 – 272. Cât priveşte mănăstirea cisterciană, ea era stratificată, ca orice utopie clasică: alături de călugări, ea adăpostea numeroşi *converşi*, strict controlaţi, supuşi graţie unui dublu sistem de dependenţă, deopotrivă monastic şi feudal. Aceşti *converşi*, ţinuţi la muncile manuale, erau baza puterii economice remarcabile a cistercienilor.

143 Pentru Gerhard Groote şi mişcarea iniţiată de el, v. Southern, op. cit., pp. 331 – 352. Tot capitolul „Frânge Orders and Anti-Orders", la care am mai trimis, clarifica experienţa lui Groote. Pentru amestecul clerului cu mirenii şi alte elemente de *devotio moderna*, *v*. *infra* paginile despre satele sihăstreşti în lumea ortodoxă.

147 Opinia favorabilă e a lui Arnold, abate de Dickeninge şi profesor de drept canonic – a fost exprimată într-o consultaţie asupra legitimităţii vieţii comunitare fără Regulă, în 1397; critica datează din 1419 şi a fost adresată de Matthäus Grabow lui Martin al V-lea. Ambele citate, *apud* Southern, op. cit., p. 339.

148 Daniel-Rops, *Ces Chrétiens*, *nos frères*, Paris, Fayard, 1965, p. 414. Pentru detaliile schismei, v. pp. 411 – 422. Complexaţii vor descoperi din nou, cu irepresibilă bucurie vanitoasă, că sensul dispreţului era pe atunci de la est la vest: orientalii, moştenitorii unei civilizaţii sofisticate şi străvechi, priveau de sus pe occidentalii semibarbari, vorbitori de latină vulgară (numită în deriziune de împăratul Mihai al III-lea, în 864, „dialectul scitic"). După opinia bizantinilor, latinii, conduşi spiritual şi temporal de germanici, degenerau, iar civilizaţia carolingiană era o impostură, întregul capitol care cuprinde aceste pagini clarifică particularităţile ortodoxismului („L'hevitage de Byzance: l'Église orthodoxe", în op. cit., pp. 409 – 543).

149 Tillich, *Theology of Culture*, Edited by Robert C. Kimball, London-Oxford-New York (1959), Oxford University Press, Reprint, 1980, p. 182.

150 Paul Evdokimov, op. cit., pp. 124 – 125. Să reamintim că, între secolele IV-XII, viaţa contemplativă implica abandonul lumii,

viaţa monahală – un abandon care echivala cu întoarcerea în paradis (cf. Eliade, *Histoire des croyances*... 3, p. 208). Restaurarea vieţii paradiziace era pentru Părinţii monahismului (dar şi pentru un Francisc de Assisi) ţelul absolut al creştinismului: după Evagrie Ponticul, în secolul al IV-lea, călugărul era creştinul perfect, modelul omului întors la origini. Opoziţia primitivă dintre monahism şi laicat s-a conservat şi după „democratizarea" şi „secularizarea" experienţei mistice, două fenomene tipice pentru perioada 1200 – 1600 – o epocă al cărei teolog reprezentativ e Meister Eckhart, cel care „proclamă şi justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea ontologică cu Dumnezeu rămânând în acelaşi timp în lume" (Eliade, op. cit., p. 209). Eliade compară demersul lui Eckhart cu mesajul din *Shă-gavăd-Gită*. Această posibilitate de a rămâne în lume pentru a practica virtuţile creştine apare şi în *devotio moderna*, „un creştinism simplu, generos şi tolerant, care nu se depărtează de ortodoxie", în care „credinciosul era invitat să mediteze asupra misterului încarnării, aşa cum îl reactualizează eucharistia, în loc să se abandoneze speculaţiilor mistice" (*Ibidem*, p. 219J. Steven Ozment consideră că principala realizare a curentului *devotio* modernă a fost înnoirea monahismului tradiţional în ajunul Reformei, prin întoarcerea la simplitatea vieţii comunitare primitive (v. *The Age of Jieţorm*, *1250 – 1550*: *An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reform*ation *Europe*, New Haven, 1980, p. 98).

151 Pere Florovsky, *Le Corpi du. Christ vivant*, în *La Sainte Église universelle*, p. 56, nota I. Citind pe Dom I. Herwegen şi pe Irénée Haus-herr, dr. Antonie Plămădeală arată consensual că „Monahismul a fost doar o reacţie împotriva unei inundaţii a vieţii creştine de către lume la un moment dat". (*Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 14J. A se vedea şi concepţia ortodoxă a *Bisericii slujitoare*, care implică topirea monahismului în societate.

153 Evdokimov, op. cit., p. 124.

153 *Apud* Evdokimov, op. cit., p. 127.

134 V. dr. Antonie Plămădeală, op. cit., pp. 15 sqq.

155 V. Ioanichie Bălan op. cit., p. 36. Există un Regulament al vieţii monahale, alcătuit de Biserica Ortodoxă Română, care însă îşi propune doar să fixeze tradiţia.

156 Dr. Dumitru Stăniloae, în prefaţa lucrării lui Ioanichie Bălan citată de mine, afirmă că monahismul românesc e aproape bimilenar,

la originile sale găsindu-se „continuarea în formă creştină a unor locaşuri de vieţuire ale asceţilor daci”, (p. 6).

137 Bălan, op. cit., p. 21.

158 *Ibidem*, p. 20.

169 Plămădeală, op. cit., pp. 16 – 17.

160 *Ibidem*, pp. 32 – 33.

161 *Ibidem*, p. 63.

162 *Ibidem*.

163 Cf. *ibidem*, pp. 35 – 82, pentru elementele constitutive ale tradiţiei.

164 Bizantinologul dominican Peter Knowles, rector al Colegiului Mannix (sic) de pe lângă Universitatea Monash-Melbourne, spunea maicilor de la Vara tec: „Aveţi o viaţă extraordinară, neobişnuită pentru noi”. (v. nota lui Mircea Stoleriu din *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, anul LXII, 3 – 4, martie – aprilie 1986, pp. 290 – 291). Numeroşi „pelerini ortodocşi în Occident” (formula e a lui Antonie Plămădeală) au observat în ultima vreme acest mare interes al occidentalilor pentru viaţa comunitară ortodoxă.

163 Plămădeală, op. cit., p. 10.

186 Erik H. Erikson, *Young Man Luther*: *A Study* în *Psychoanalysis and History*, New York, 1958, cap. III („The Fit in the Choir”), pp. 23 – 48.

167 Dintre numeroasele ediţii ale scrierilor lui Loyola: *Exercices spirituels*, introduction par F. Courel, Desclée de Brouwer, 1960; *Journal spirituel*, traduit et commente par Maurice Giuliani, s.j., Paris, Desclée de Brouwer; *Recit du Pelerin*, Desclée de Brouwer, 1956. Literatura consacrată fondatorului iezuit este imensă; pe lângă excelentul studiu al lui G. Fessard, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956, sunt lămuritoare cele câteva rânduri ale lui Georges Bataille din *l’expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 26. De prim interes pentru problema acestor consideraţii asupra monahismului sunt paginile 45 – 80 din cartea lui Roland Barthes *Şade*, *Fourier*, *Loyola*, Paris, Seuil, 1970.

163 Barthes, op. cit., p. 51.

169 Fiindcă nu poate fi vorba aici de o prezentare comparată a isihasmului, tehnicilor *prănăvăma* şi *dhikr*, voi face doar o foarte rudimentară sinteză a chestiunii, trimiţând apoi la lucrări de referinţă.

În tradiţia yoga clasică, puterea conferită de controlul respiraţiei (*prănăvăma*) e folosită ca o „cosmogonie inversată" – în loc să ducă ia crearea de noi universuri, această putere permite yoghinului să se detaşeze de lume şi chiar, într-o oarecare măsură, s-o distrugă. Tehnica respiratorie şi retenţia respiraţiei aveau un loc însemnat în complexul de practici ascetice şi de tehnici magice, mistice şi metafizice incluse în termenul general *yoga* (Eliade, *Shamanism Archaic Techniques of Ecstasy*, Bolingen Series LXXVI, Princeton University Press, Second Printing, 1974 – ediţia definitivă, pp. 412 – 414). Faimosul *dhihr*, repetarea neîncetată a numelui lui Dumnezeu, seamănă cu rugăciunea creştină *monologistos* (rugăciunea isihastă, la care voi reveni) şi a fost promovata de mistica *sufi*. *Dhikr* s-a dezvoltat mai ales din secolul al XII-lea, probabil sub influenţa fiziologiei mistice de tip yoga (poziţii corporale specifice, disciplină a suflului, manifestări cromatice şi acustice etc). Analogiile cu tehnicile yogicotantrice sunt evidente mai cu seamă în exerciţiile care suscită fenomene auditive şi luminoase concomitente. Iată două descrieri ale procedeului *dhikr*: se începe recitarea numelui divin din partea stângă a pieptului, se continuă coborând şi apoi urcând, pe partea dreaptă; practicantul trebuie să se aşeze pe pământ cu picioarele încrucişate, braţele în jurul picioarelor, capul plecat între genunchi şi cu ochii închişi; capul se ridică spunând *la ilăh* în timpul care se scurge între momentul în care capul ajunge la înălţimea inimii şi poziţia sa pe umărul drept; când gura ajunge la nivelul inimii se rosteşte invocaţia *illă*, iar *Allāh* se spune energic în faţa inimii. Evreul Abraham Abulafia, născut la Saragossa în 1240, puţin popularizat de rabini din pricina caracterului prea personal al experienţelor sale extatice, a dezvoltat o tehnică meditativă în jurul numelor lui Dumnezeu, aplicând o ştiinţă combinatorie a literelor alfabetului ebraic şi făcând apel la practici de tip yoga: ritm respiratoriu, posturi speciale, diverse forme de recitare; prin asocierea şi permutarea literelor, obţine contemplaţia mistică şi viziunea profetică; extazul său nu e o transă, ci este descris ca *mântuire anticipată* (anticiparea Mileniului e întâlnit şi la isihaşti, cum vom vedea). Am reluat aproape *ai litteram* informaţii din următoarele lucrări în care Mircea Eliade scrie despre *dhikr*: *Histoire des croyances*... 3, (289, despre Abulafia; 275, despre *dhikr*; 283, tot despre *dhikr*, cu trimiteri bibliografice); *Techniques du Yoga*; *Yoga. Immoriality and Freedom*.

170 Barthes, op. cit., p. 65.

171 *Ibidem*, p. 64.

172 Cf. *ibidem*, pp. 70 – 73, „Orthodoxie de l'image". Interpretarea făcută de Barthes imaginilor lui Loyola este dintre acelea care au adus autorului meritate elogii.

173 în care, aşadar, subiectul este prezent. C. Laplanche et Pontalis, *Dictionnaire de Psychanalye*, Paris, P.U.F., 1967, pentru definiţia fantasmei ca „scenario imaginaire ou le sujet est present et qui figure […] l'accom-plissement d'un deşir".

174 Seguy, loc. cit., p. 353. Citatele care urmează provin de la aceeaşi pagină.

175 Utopia eclesiastică a lui Ignaţiu de Loyola este definită astfel de Seguy: „Futopia] unei Biserici unde, buni sau răi, papii şi episcopii ar dispune de lucrători (*operării*) în serviciul lor *în vinea Domini*, transformând poporul creştin, în ciuda […] tuturor slăbiciunilor celor care ar trebui să dea exemplu". În practică, utopia eclesiastică se va transforma în caporalism sau în paternalism, „connaissant le sort de toute protestation integree qui finit toujours par jouer en faveur de ce cu'elle a d'abord conteste".

176 Ar fi cu neputinţă să schiţez în câteva pagini o monografie a isihasmului. În limba română, cea mai importantă sursă pentru cunoaşterea lui este monumentala ediţie *Filocalia sfintelor nevoinfe ale desăvârşirii*, traducere, introducere şi note de dr. Dumitru Stăniloae, apărută de-a lungul anilor la Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti. Volumul al 7-lea (1977), în special, cuprinde. erieri ale unor autori cruciali pentru isihasm: Nichifor din Singurătate.

Teolipt al Filadelfiei, Sfântul Grigorie Sinaitul, Sfântul Grigorie Palama. Notele erudite ale tuturor volumelor apărute până acum contribuie decisiv la sesizarea elementelor fundamentale ale doctrinei şi stilului de viaţă isihaste. În spaţiul slav circulă traducerea în rusă din secolul al XVIII-lea, datorată lui Paisie Velicikovski. În Occident, alături de frecventele referiri din operele lui Mircea Eliade, isihasmul e cunoscut prin originalele din *Patrologia Graeca*, prin traduceri fragmentare din *Filocalia* şi interpretări din perspectiva teologiei comparate. Cele mai importante lucrări de acest fel sunt: Irénée Hausherr, *La Méthode d'oraison hesychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, Roma, 1927; *idem*, „L'Hésychasme: étude de spiritualité",

Orientalia Christiana Periodica, XXII, 1956, Roma, pp. 5 – 40, 247 – 285; Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Cosur* (1953), ediţie nouă 1968, Paris; Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum*, Leipzig, 1898; Martin Jugie, „Les Origines de la méthode d'oraison des hesychastes", în *Echos d'Orient*, Paris, XXX, 162 (1931), pp. 179 – 185; A. Bloom, „Contemplation et ascense, contribution orthodoxe", în *Études carmelitaines* (nr. „Technique et contemplation", 1948), pp. 49 sqq; *idem*, „L'Hésychasme, Yoga ohretien?", în Jacques Masui (ed.), *Yoga*, *science de l'homme integral*, Paris, 1953, Importantă e şi traducerea de către Jean Meyendorff a lucrării Grégoire Palamas, *Deferite des saints hesychastes*, Louvain, 1959. Pentru prezentări generale şi interpretări, v., între altele, V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, *2* ed., Paris, 1960; jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eas-tem Christendom*, Chicago, 1974; Olivier Clement, *Byzance et le christianisme oriental*, Paris, 1964.

177 Olivier Clement, *L'Église orthodoxe*, Paris, P.U.F., 1967, p. 20.

178 V. nota biografică scrisă de D. Stăniloae, în *Filocalia* rom., vol. 7, pp. 7 – 10. Rugăciunea lui Iisus apăruse în Sinai chiar înainte de Ioan Scărarul. Sistematizată de Simeon Noul Teolog (atribuire nesigură) pe la 1.000, apoi de Grigorie Sinaitul (1265 – 1346), impusă unei părţi a călugărilor de la Athos de Maxim Capsocaviles, fundamentată teologic de Grigorie Palama (s) (1296 – 1359), în disputa cu bizarul catolic calabrez convertit Varlaam (care-i acuza perfid pe isihaşti de bogomiiism; v. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938); teoretizată în continuare de moştenitorul spiritual al lui Palarnas, Nicolae Capovilas; transmisă ruşilor de Nil Sorski (1433 – 1508). România e considerată ultimul refugiu al isihaştilor, fiind originea renaşterii spirituale lansate spre finele secolului al XVIII-lea de Paisie Velicikovski (v. *Filoc*. *rom*., 7, pp. 80 sqq.). Insist şi aici: datele istorice nu intră integral în vederile mele.

179 Cum spune D. Stăniloae, „Metoda" lui Nichior a fost tradusă de timpuriu înrornâneşte şi mult copiată în mănăstirile noastre (*Filoc*. *rom*., 7, p. 10). În volumul citat, „metoda" se găseşte la pp. 25 – 32, însoţită de un amplu şi pertinent comentariu al traducătorului. O bună prezentare, însoţită de traduceri fragmentare, în Daniel-Rops, op. cit., pp. 429 – 430.

180 *Filoc*. *rom*., 4, p. 89. Pentru alte „metode" ale rugăciunii isihaste, ca şi pentru marea polemică a lui Palamas cu Varlaam, v. *Filoc*.

rom., *1*, pp. 29 – 31 (nota lui D. Stăniloae). Spre deosebire de Teolipt, Grigorie Sinaitul, anunţând „isihasmul orăşean" despre care vorbesc mai încolo în text, credea că rugăciunea pură poate fi practicată şi în mănăstiri. „Metoda" lui e un fel de *Regulă*, în fond, dar orientată prioritar spre chestiunile spirituale (spune totuşi: „Mergând la trapeză, nu căuta la porţiile fraţilor", „nu vorbi cu cel de lângă tine" şi altele asemenea!).

181 Teolipt din Filadelfia (*Filoc*. *rom*., 7, p. 66): „rugăciunea neîncetată şi gândul la cele dumnezeieşti neîntrerupt".

183 D. Stăniloae, *Filoc*. *rom*., *'1*, pp. 66 – 67, n83.

183 Olivier Clement, op. cit., pp. 116 – 119.

184 *Ibidem*, pp. 116 – 119. V. şi un alt punct de vedere occidental asupra rugăciunii purelui Iisus inimii, în Daniel-Rops, op. cit., pp. 429 sqq.

185 *Filoc*. *rom*., 7, p. 11.

186 Luca, 12.31: „Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu, şi toate aceste lucruri vi se vor da pe deasupra". Cf. Mat. 6.33, 1 Reg. 3.13, Ps. 37.25, Marc. 10.30, 1 Tim. 4.8.

187 *Apud* Daniel-Rops, op. cit., p. 485.

188 Nichifor din Singurătate, în *Fiioc*. *rom*., 7, p. 413. V. tot acolo şi n 654 a lui D. Stăniloae.

189 Cf. Sfântul Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filoc*. *rom*., 7. pp. 11-13.

190 Cf. Nichifor din Singurătate, în *Filoc*. *rom*., 7, p. 23; Sfântul Grigorie Sinaitul, în *Filoc*. *rom*., 7, Op. 108; în acelaşi volum, la p. 257, Sfântul Grigorie Palama citează pe Sfântul Ioan Scărarul: „Amintirea lui Iisus să se lipsească de respiraţia ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştii (isi-hiei)". (*Scara*, XXVII j.

191 Istoria e spusă de D. Stăniloae, în *Filoc*. *rom*., 7, p. 78. Eu sunt tentat să fac legătura – altminteri foarte clară – dintre „isihasmul orăşean" şi *devotio moderna*.

192 Seguy, loc. cit., p. 335. În text, preiau tipologia utopiilor monastice făcută de sociologul francez în acelaşi loc. Profit de prilej pentru a arăta că lucrarea lui Seguy e una din puţinele care se ocupă de monahism din perspectivă sociologică şi singura pe care o cunosc în care monahismul este analizat ca utopie. Un alt cercetător al utopiei, Raymond Trousson, are grijă să ia distanţă de această interpretare (v. cartea sa *Voyages aux – bays de nulle part*, ed. cit., p. 45). După opinia

mea, Trousson greşeşte considerând că monahismul se defineşte doar ca expectativă. Sigur că intre-venţia decisivă în împlinirea programului monahului aparţine divinităţii, dar modul în care acesta pregăteşte intervenţia divină se înrudeşte cu utopia.

193 Practic, eremitismul cenobitic face tranziţia spre tipul instituţional. Trecerea e atestată istoric, dar eremitismul cenobitic şi instituţia monastică pot coexista. De regulă, schitul (formă de eremitism cenobitic) e subordonat unei mănăstiri.

194 Seguy, loc. cit., p. 338.

1 J5 Cf. Dom Patrice Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, Bloud et Gay, 1956, pp. 53 – 54.

196 Pentru reducţiile guarani, v. În primul râr. d Maxime Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay sous Ies Iezuites*, Paris, Hachette, 1967. În urma reformei tridentine – din care a rezultat şi politica sistematică de „deculturaţie" (Seguy), de distrugere a moştenirii culturale regionale, folclorice, considerată eretică –, tot în Lumea Nouă, atelier utopic prin excelenţă, sulpicienii şi carmeliţii au încercat să creeze, prin reducţiile hurone din Québec, o teocraţie („sur les fleuves d'une Babylone cu'ils voudraient voir se muier en Sion" – Seguy).

197 Loyola, prin *Exerciţiile spirituale*, a făcut cu putinţă o utopie interioară a deşertului: iezuitul, implicat în secol, îşi găsea pretutindeni un loc să exerseze. Mai târziu, când utopia interioară nu mai funcţiona, Compania lui Iisus a încercat s-o provoace: a construit case de odihnă şi cugetare în mediul rural ori şi-a înconjurat reşedinţele urbane cu parcuri imense.

198 Seguy, loc. cit., p. 345.

199 La Morus, Campanella, Andreae, societatea utopică e organizată după model monastic. Bineînţeles, există şi utopii democratice, ca multe din cele apărute în epoca revoluţiei engleze. V. Jean Seguy, *Utopie cooperative et cecumenisme*, Paris – La Haye, Mouton et c'e, 1968.

200 Seguy, loc. cit., p. 347.

201 v. Paul Benichou, *Le temps des prophetes*. *Doctrines de* l'âge *romantique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 69 – 220; 248 – 323. Voi reveni, în ultima parte a studiului de faţă, la neocatolicism şi utopia pseudoştiin-ţifică.

202 Frani; e. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 48. O foarte

succintă referire la paralelismul monahism-utopie face Northrop Frye în studiul „Varieties of Literary Utopias", în Frank. Manuel, *Utopias and Utopia*» *Thought*, ed. cit., p. 35.

203 Southern (op. cit., p. 220J vorbeşte de vocaţia universalistă a *Regulii* lui Benedict („diere is a sense of universality"). Despre vocaţia – paradoxală! – universalistă a utopiei, manifestată şi ca export de utopie, am mai vorbit.

204 Northrop Frye, „Varieties of Literary Utopias", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Houghton Mifflin, 1966, pp. 35 – 36. Consideraţiile ce urmează omit cu bună ştiinţă, în primul rând pentru a nu scăpa de sub control proporţiile acestui text despre utopia religioasă, câteva curente esenţiale ale utopismului. Alături de utopiile ficţionale inspirate din instituţiile religioase, nu discut complexa utopie creştină a secolului al XVXI-lea, construită ca reformulare a relaţiei dintre ştiinţă şi religie: pansofiştii minori, Bruno, Bacon, Campanella, Andreae, Hartlib, Comenius şi discipolii săi, puritanii englezi, Vairasse şi alţi utopişti francezi, Leibniz. Pentru toţi aceştia, *v*. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, ed. cit., pp. 203 – 410 („Flo-wering and Death of the Christian Utopia"), unde există şi suficiente sugestii pentru lecturi suplimentare. Dacă aceste lecturi vor pune problema recursului la texte de bază ale sociologiei religiilor, v. Joachim Wach, *Sociology of Religion* (1944) (mai ales pp. 156 – 205 din *Reprintul* din 1958, Chicago University Press, despre *protest within* şi *protest without*), Henri Desroche, *Sociologies religisuses*, Paris, P.U.F., 1968. V. şi Leszek Kołakowski, *Chre tiens sans Église*. *La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIE sie* de Paris, Gallimard, 1969; Isaura Pereira de Quei-roz, *Reforme et revolution dans les socie te's traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968.

305 Cf. R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, ed. cit., p. 15.

206 *Ibidem*, p. 16.

207 în evul mediu timpuriu, împărăţia lui Dumnezeu era imaginată în termenii lumii de apoi, mântuirea depinzând de părăsirea răului lumii de acum. După succesele misionarismului şi obţinerea unei anumite independenţe faţă de stat (în timpul papei Hildebrand), creştinismul a început să aspire, cum memorabil a scris R.H. Tawney, „nu o sectă, ci o civilizaţie". (*Religion and the rise of Capitalism*, London,

1933, p. 19 j.

208. Southern, op. cit., p. 22. Despre integrare, Southern are următoarele cuvinte: „Church and society were one, and neither could be changed without the other undergoing a similar transformation". (p. 16). Mare parte din informaţia rândurilor de până aici provine din op. cit., pp. 16 – 23.

209 Thomas Hobbes, „Of a Christian Commonwealth", în *Leviathan*, *or the Matter*, *Forin and Power of a Coinmonwealth*, *Ecclesiastical and Civil* (1651), Londra, George Routledge and Sons, 1887, pp. 211 – 212. Mai înainte de Hobbes, un alt englez, Richard Hooker (? 1554 – 1600), scria în acelaşi spirit: „there is not any man of the Church of England but trie same man is also a member of the commonwealth; nor any man a member of the commonwealth, which is not also of the Church of England". (*The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594).

810 R.W. Southern (op. cit., pp. 29 – 30J descrie o ceremonie judiciară în care influenţa acestei mentalităţi se face simţită: răufăcătorul primeşte împărtăşania, după care preotul se adresează apei (dintr-un fel de cadă) pentru a evoca povestea biblică a despărţirii undelor în calea iudeilor şi pentru a face apelul ca apa să hotărască vinovăţia sau nevinovăţia acuzatului. Acesta săruta evanghelia şi crucea, intra în apă; ideal era ca el să se ducă imediat la fund (cu speranţa că va fi scos totuşi la timp). Dacă apa îl respingea – lucru puţin pl ol abil, e drept –, vinovăţia era dovedită.

811 Cf. Southern, op. cit., pp. 30 – 32. Epoca avea o adevărată manie a moaştelor. Europeanului de azi, persoana regelui din evul mediu timpuriu i-ar sugera mai mult de un fel de şef de trib indian, copleşit de povara amuletelor sfinţite şi a relicvelor „la purtător". V. la Southern (op. cit., p. *22*) alte exemple de documente în care statutul de vicar divin al împăratului este formulat mai clar.

212 Bernard de Clairvaux, *Textes politiques*, că *cât.*, Lettre 224, p. 128. Această preocupare a Sfântului Bernard de a sfătui capetele încoronate, care anunţă pe Toma de Aquíno din de *Regno*, revine constant. Iată, între altele, *Predica 23*, în care idealul monarhului luminat este exprimat fără echivoc: „Instruiţi-vă, voi care judecaţi pământul, învăţaţi să fiţi mamele supuşilor voştri, nu stăpânii lor; străduiţi-vă să vă faceţi iubiţi mai mult decât temuţi. Dacă uneori trebuie să faceţi uz de severitate, să o faceţi ca nişte taţi, nu ca nişte

tirani". (p. 177).

213 Paul Zumthor, în Introducere la Bernard de Clairvaux, op. cit., p. 15.

214 *Ibidem*, p. 15.

215 Ruedi Imbach, Maryse-Helene Meleard, comentariu în *Philosophes medievaux des XIII et XII e siècles*, ed. cit., p. 252. Textele traduse din Dante au un excelent comentariu, pe baza căruia prezint câteva din ideile politice ale florentinului.

816 *Ibidem*, p. 253.

217 Cf. *ibidem*, pp. 283 – 291. Se mai spune acolo despre Ockham: „critica sa la adresa teocraţiei implică o declericalizare, nu numai a politicii, ci şi a lumii şi a bisericii". (p. 284).

218 Daniel-Rops, *Ces Chrétiens, nos frères*, ed. cit., p. 425. Revin la *symphor. ia*, din alt unghi, în eseul „Sunetul utopiei".

213 Când doctrina a căpătat atributele ereziei şi a scăpat de sub controlul autorităţilor centrale, Marele Conciliu de la Moscova (1666 – 1667) a condamnat pe „vechii credincioşi", partizani ai regatului mesianic al Ţarului Alb. Aceştia considerau că Moscova e A Treia Romă şi erau adepţii unei eclesiologii ritualiste.

280 V. Mircea Flia.de *Histeire des croyances*... 3, 315 („Formation et developpement du lamaâsme"). Utopia religioasă pare a avea mai mulţi sorţi de izbândă atunci când e construită nu potrivit tradiţiei religioase a locului, ci în urma unui import teologic. Aşa s-a întâmplat în Tibet: regele Khri-ston lde-bcan (755 – 797?), ne spune Eliade, a chemat acolo trei magiştri indieni; protecţia regelui era dif p triată de o şecală indiană (care propovăduia iluminarea treptată) şi de una chineză (care propunea tehnici urmărind iluminarea instantanee – *chang* în lb. chineză, *zen* în japoneză); regele opta pentru teza indiană. O istorie asemănătoare s-a petrecut cu regele kazarilor, care a trebuit să aleagă între Islam, creştinism şi iudaism. Cum. se ştie, regele a fost convins de savantul evreu. Fiindcă vorbim despre societăţi non-creştine, să notăm că, la Medina, comunitatea credincioşilor (*ummah*) a înlocuit, sub Profet, orânduirea tribală.

221 Cf. Daniel-Rops, op. cit., pp. 447 – 450.

222 Sfântul Grigorie Palamas, în *Filoc. rom.*, 7, p. 2.24.

220 Paul Evdokimov, op. cit., p. 103. După Evdokimov, ruptur radicală a monahismului cu societatea ar fi asceza virginităţii, care „ar vrea să grăbească sfârşitul lumii prin extincţia speciei umane". (op. cit.,

p-102).

221 Daniel-Rops, op. cit., p. 447. Continui autorul: „une société don't tous les membres sont Des Moines et dont les cites sont des couvents".

225 *Ibidem*, p. 450.

223 O formulă ortodoxă de circulaţie reia simbolistica paradiziacă: „Athos, Grădina Maicii Domnului".

227 La care aş adăuga şi complexul monastic de la Meteora, Grecia, care, potrivit unei tradiţii, ar fi fost întemeiat de un anume Barnabas, între 950 şi 970. Apogeul comunităţii monastice de la Meteora se situează n secolul al XVII-lea.

8: 8 Andreae a fost influenţat puternic şi de mişcarea rosicruciană (el s-a numărat, de altfel, printre corifeii acesteia) şi de scrierile utopice ale lui Campanella. Arthur von Kirchenheim merge până la a scrie: „Das Buch [*Christianopolis*] isteine ganz geistlose Paraphrase der Campanellaschen *Civitas Solis* vom (protestantisch) christlichen Standpunkte" (*Schlaraffia Politica*. *Geschichte der Dichtungen vom besten Staate*, Leipzig, 1892, p. 93. *Apud* Bernd Steinbrink, în *Literatur ist Utopie*, hrsg. von Gert Ueding, Frankfurt a. M., 1978, p. 131).

229 Andreae, *Vita*, *ab ipso Conscripta*, ed. F.H. Rheinwald, Berlin, 1849, p. 10. *Apud* John Warwick Montgomery, *Cross and Crucible*: *Johann Valentin Andreae (1586 – 1654)*, *Phoenix of the Theologia ns*, The Hague, Nijhoff, 1973, pp. 43 – 44.

230 Daniel-Rops, op. cit., p. 31. Tot o comunitate urbană reformată a înfiinţat Cheleiky, un discipol al lui Jan Hus, ajutat de preotul Rokycana, în Boemia (Kunwald, 1450). „Fraţii moravi", cum li s-a spus, formau o comunitate separată de biserica oficială (cf. *ibidem*, p. 46).

231 V. Alain Dufour, „Le mythe de Genève au temps de Calvin", în *Histoire politique et psychologie historique*, Genève, Librairie Droz, 1966, pp. 63 – 95.

232 Adaug la bogata bibliografie cu privire la comunităţile utopice americane două studii cuprinse în deja amintita antologie *Utopie – for-schung*: Peter Boerner, „Utopia in der Neuen Welt: Von europäischen Trâumen zum American Dream"; Egon Schwarz, „Aus Wirklichkeit gerechte Traume: Utopische Kommunen în den Vereinigen Staaten von Amerika".

8, 3 Situaţia hutteriţilor sintetizează cel mai grăitor destinul acestor exilaţi. Ei sunt un fel de guarani europeni, discipoli ai lui Jacob Hutter apăruţi mai întâi în Moravia, Slovacia şi Transilvania. Prigoniţi, au găsit azil temporar în Rusia, unde Ecaterina a II-a spera ca exemplul lor să-i înveţe pe ţărani agricultură. Alungaţi spre vest de Alexandru al II-lea în deceniile şapte şi opt ale secolului trecut, hutteriţii au format colonii germanofone în Dakota de Sud. Limba şi refuzul lor de a lupta în războiul hispano-american (1898) şi mai ales în primul război mondial le-au atras multe persecuţii, printre care închisoarea. În sfârşit, hutteriţii, după ma

I

nevre diplomatice complicate, au obţinut autorizaţia de a se stabili în Canada. Daniel-Rops afirmă că există circa 150 colonii huttente în Paraguay, unde exilaţii au sosit după înfrângerea Germaniei din 1945. Cu excepţia acestei informaţii, nota de faţă se bazează pe lucrarea lui John Schultz Seeking Sanctuary: The Hutterite Brethren and Canadian Government Officials", în Hélène Ahrweiler, editor, *Vlmage de VAutre*, vol. 2, Paris 1985, pp. 532 – 561 (conţine bibliografie).

234. Pentru utopismul neo-catolic, trimit din nou la Paul Bemehou, *Le temps des prophetes*, pp. 69 – 220.

HOMO EUCHRONSCUS

1. Dacă discursul utopic se constituie esenţialmente ca erezie în raport cu spaţiul, propunând *în subsidiar* forme de Atemporalitate fictivă reclamate de inovaţia geografică J, literatura înregistrează şi erezia complementară, care urmăreşte cu prioritate modelarea timpului. Dar, lucru ce. ciudat, cariera literară a manipulării timpului – cea mai perisabilă categorie apriorică, dacă ar fi să urmăm bitute poteci kantiene – e mult mai puţin spectaculoasă decât cea a manipulării spaţiului: spre deosebire de variantele de timp utopic şi de mai subtilele artificii temporale care-i ecupă exclusiv pe naratologi (proustianismul, de exemplu), modelele temporale interesante în sine, ca matrice ale textului literar, sunt rare şi relativ ignorate.

Ceea ce conferă o remarcabilă unitate acestei din urmă categorii de texte – şi voi examina în detaliu câteva dintre ele, pentru a deosebi structuri şi elemente specifice – este stereotipia generării lor, surprinsă memorabil de un gând pascalian: „Şi le nez de Cleopatre eul ete plus court, toute la face de la terre aurait change". 2 Pe acest

mecanism conjectural simplissim, care, sabotind realitatea, sustrage neantului situaţii posibile concurente şi neactualizate, se întemeiază *ucronia*.

Termenul îl evocă pe Morus şi păstrează ambiguitatea *outopiaeutopia*. A rămas fără urmări o contribuţie a umanistului francez Guillaume Bude, care scria în epistola de felicitare adresată lui Morus că auzise de locul (!) numit *Udepotia*. *Udepotia* vine de la grecescul pentru „niciodată", aşa că l-am putut reţine pe Bude pentru tradiţia ucroniei. Cât despre o eventuală *Numquama nostra*, după adverbul latin, bibliografia nu înregistrează nimic. Voi avea grijă să revendic dreptul de autor pentru această sintagmă, ca şi pentru aceea din titlu, încurajat de faptul că lumea de azi

1 G1

ştie, vorba criticilor lui Shakespeare, „small Latin and less Greek". Germain de Brie – Brixius pe numele de umanist –: are l-a atacat pe Morus pentru greaca titlului şi pentru latina plină de inovaţii a textului cărţii celebre, nu mai este, în orice caz. Ca ultimă speculaţie filologică şi primă consideraţie structuralistă, să remarcăm regimul verbelor din textele ucronice, permanent memento al irealităţii, al convenţiei: mascat sau nu de prezentul istoric, de trecut sau de viitor ale moduui indicativ, condiţionalul domină. Pe când cartografia lacunară şi fantastă a secolelor trecute putea ascunde convingător o *terra incognito*, în aşteptarea utopistului, credibilitatea rescrierii unor capitole ale istoriei – adesea esenţiale şi fixate istoriografie – e minimă. Rămâne frumuseţea unui *jeu d'esprit*: dacă n-ar fi, tot s-ar povesti.

Ucronia îşi începe existenţa ca specie literară cu nume propriu în anul 1857, când filosoful francez Charles Renou-vier (1815 – 1903), autorul unor proiecte utopice anterioare3, publică anonim, în *Revue philosophique et religiense*, lucrarea *Uchronie*, *tableau historique apocryphe des revolutions de l'Em-pire romain et la formation d'une federation européenne*. În 1876, Renouvier reia şi definitivează acest text, pentru a-l publica într-un volum de 430 pagini in8 purtând titlul nou *Uchronie* (*VUtopie dans l'Histoire*), *Esquisse historique aposryphe du developpement de la civilisation européenne tel qu'il na pas ete, tel qu'il aur aii pu être*. De astă dată autorul semnează în clar un cuvânt înainte al editorului, compus după toate regulile unei convenţii curente în romantism: manuscrisul datează din secolul al XVI-lea, zice-se, fiind opera unui călugăr persecutat de Inchiziţie. Falsul editor

completează informaţia conţinută de titlu cu un rezumat: „E vorba de istoria unui anumit ev mediu occidental pe care autorul îl face să înceapă către primul secol al erei noastre şi să sfârşească în al patrulea, apoi de o anumită istorie modernă occidentală care se întinde din al cincilea în al nouălea". 4

Scrisă cu o remarcabilă cunoaştere a istoriei romane, cartea lui Renouvier îşi situează elementul decisiv al hipertezei istorice la pagina 84, unde Avidius Cassius, istoriceşte asasinat, e numit împărat în urma zvonului morţii lui Marcus Aurelius, dar îi scrie acestuia – la dezminţirea zvonului – şi este adoptat de augustul filosof. Bineînţeles, Commodus nu mai devine împărat (ca în istorie, unde a scris file întunecate), iar reformele sociale cele mai îndrăzneţe se ţin lanţ: drept de cetate pentru fiecare cetăţean liber sau eliberat din provinciile occidentale, eliberarea sclavilor, serviciu militar obligatoriu, învăţământ generalizat, interzicerea cetăţeniei pentru crtştini, recunoaşterea drepturilor naturale de egalitate şi libertate. În statul ucronic ideal al lui Renouvier religia e înlocuită de o filosofie a toleranţei şi comprehensiunii, forma de creştinism care a triumfat istoric fiind eliminată cu aceeaşi neîndurare cu care eliminase ea diversele erezii din primele trei secole ale erei noastre.

O inevitabilă răsturnare istorică decurge din cele de mai sus: împăratul Constantin, în loc să intre victorios în Ron: „anului 312 şi să impună creştinismul ca religie oficială (*In hoc signo vinces*…), e învins şi asasinat; cruciadele se desfăşoară în sens invers, Orientul încercând să smulgă Roma din mâinile unui Occident păgân; Reforma, care are loc totuşi în Germania, recuperează paginii ucronici pentru un creştinism lipsit de ambiţii dominatoare, având surprinzătoarea vocaţie a pluralismului (medierea cu filosofia e opera misterelor din Eleusis).

Această istorie ratată de europeni se încheie în secolul al VIII-lea al erei noastre – al XVI-lea al Olimpiadelor, potrivit cronologiei apocrife avansate de autor –, într-un triumf delirant al ştiinţei, pe care „editorul" are probitatea să-l întemeieze făţiş pe cunoscute pasaje din opera lui Roger Bacon de *Mirabili Potestate Artis et Naturae*. Tabloul paradisului scientist, pe care îl putem regăsi, cu modificări care Nu-i afectează substanţa, în mai toată literatura utopică, e detaliat şi grandios: „Am învăţat să producem, conspirând cu forţele naturale, minuni mai mari decât acelea care erau atribuite altă dată unor puteri

magice imaginare: să mări-ia obiectele mici şi să le micşorăm pe cele mari, prin intermediul unor sticle interpuse, şi să remediem astfel defecte –, vederii noastre; să descriem formele şi mărimile corpurile celor mai îndepărtate, să creăm în mediile refringente sau cu ajutorul unor suprafeţe reflectante iluziile dorite; să incendiem la distanţă, ca Arhimede, să facem corpurile să ardă în apă, să încălzim băile fără foc, să ne luminăm cu făclii care nu se consumă. Cunoaştem vasele fără navigatori şi pe care un singur om le conduce, cât de mari ar fi ele, cu viteză mai mare decât dacă ar fi fost pline de vâslaşi; şi podurile fără picioare [...], şi aparatele pentru mersul pe fundul mărilor şi al fluviilor, şi trăsurile fără cai [...]; şi instrumente de zbor, aripi artificiale, şi maşini de volum mic permiţând să ridicăm greutăţi enorme; şi arta de a scrie cât de repede şi scurt dorim, în caractere oculte, şi aceea de

K a folosi, cu agenţi convenabili, puterea naturală a dorinţei şi voinţa asupra naturii".

Aşa cum însuşi „editorul" Renouvier suspină într-o notă, mare păcat de mileniul de năvalnic progres! Cu toate riscurile folosirii puterii „naturale a dorinţei", care ne aminteşte frapant de Fourier, cu toată îndârjirea de a schimba radical natura, suspectă probă de violenţă autoritară la un hbertar.

Nu numai reveria tehnologică mai fusese practicată înainte de Renouvier, ci însăşi specia: aceasta fusese constituită în toate articulaţiile, fără însă a-şi primi un nume. Prevenindu-şi cititorii că nu făcuse decât să enunţe în termeni generali „gândul nou şi genul insolit", Renouvier ignora existenţa precursorilor: Deiisle de Sales, pe numele adevărat Tean-Bapiâste Isoard (1742 – 1816), publicase în 1791 o imensă şi stranie utopie în douăsprezece volume, *Ma République*, *auteur Platon*, *editeur J. de Sales*... *Ouvrage destine a* être *public en 1800*. *Ma République*, prestins manuscris platonician, i-ar fi parvenit „editorului" printr-un lanţ impunător de personaje celebre, din cre nu lipsesc Lucian din Samosata, Photius, Maimonide, Boccaccio, Rabelais, Montaigne, Galileo, Pascal, Fontenelle şi Rousseau. Cât priveşte indicaţia expresă a publicării în 1800, pe temeiul aşteptării unei receptări optime, se pare că mica abatere de nouă ani a fost de bun augur: lucrarea a fost reeditată de cinci ori până la termenul ideal, sub trei titluri diferite. 5 Opera lui Deiisle de Sales nu este integral ucronică, dar trei pasaje prezintă indubitabil trăsăturile speciei, *avânt*

la lettre. Cel mai important dintre de lung de douăzeci de pagini şi scris când la condiţional, când la prezent, când la trecut, imaginează o desfăşurare a revoluţiei franceze în condiţiile în care atitudinea Im Ludovic al XVI-lea faţă de nobilii săi ar fi fost îndeajuns de fermă pentru a face inutil acel Serment du Jeu de Paume. 6

Alături de interesul pentru istoria literară, primul fragment ucronic din *Ma République* prezintă şi un interes structural: indecizia gramaticală a lui de Sales. Cum am mai observat, coprezenţa modului condiţional cu modul indicativ, ca şi alternanţa timpurilor gramaticale, sunt extrem de semnificative pentru constituirea ucroniei, ca şi pentru codul de lectură pe care aceasta îl propune. S-ar părea că fatalitatea sintactică a ucroniei e condiţia: *dacă* este *incipi*tul standard al textelor genului, aşa cum este adesea un element al titlurilor. De acest *dacă* atârnă întreaga atmosferă de irealitate a ucroniei, pe care nu o poate escamota niciun autor. Singura diversiune posibilă: o temporalitate narativă 7 care să refuleze continuu condiţia constitutivă a textului, recurgând la forme verbale asociate acţiunilor reale, sigure – naratorul întrebuinţează fie prezentul, fie trecutul fie viitorul, încercând să deplaseze astfel punctele în care lectorul, printr-un răspândit de de receptare, ar proba verosimilitatea – de la condiţie la evenimentele narate. Este vorba în fond de manipularea timpului gramatical, cam ca în cazul, mult mai cunoscut datorită în primul rând lui Mircea Eliade, al deghizării istoriei în profeţie, *vaticinia ex eventu*. *f*

Prima ucronie integrală şi explicită, deşi lipsită. de numele special, nu aparţine însă nici lui Renouvier, nici lui Deiisle de Sales. Ea a fost scrisă tot de un francez, Louis Geoffroy (numele complet e Louis-Napoleon Geoffroy-Chiteau, 1803 – 1858). Acesta a fost judecător la tribunalul civil din Paris şi era fiul unui ofiţer destul de cunoscut din armatele lui Napoleon. Opera sa literară este astăzi aproape complet ignorată: Pierre Versins îi mai înregistrează un dislurs de circumstanţă şi o ediţie a popularei *La Farce de Maâire Pierre Pathelin*, la care Max Nettlau, în bibliografia sa gigantică a utopiei (*Esbozo de Historia de las Utopias*, Buenos Aires, 1934), adaugă *Le brahme voyageur* (Bruxelles, 1843). Contribuţia lui Geoffroy la ucronie este *Napoleon apocryphe*, în acelaşi timp o expresie paroxistică a obsesiilor napoleoniene ale epocii şi deschizătoarea unei serii interminabile de opuscule ucronice avându-l ca erou pe marele corsican. E, fără îndoială, o ciudăţenie a istoriei literare că ucronia lui

Geoffroy nu a mai fost reeditată din 1896, în condiţiile în care un torent de maculatură ucronică, fără. Napoleon sau cu el, a cunoscut continuu popularitatea. 9

Louis Geoffroy îşi începe istoria apocrifă în 1812, în faţa incendiului Moscovei. În loc să se retragă, să-şi piardă armata în dezastrul de la Berezina şi să revină într-o Franţă dezamăgită, Napoleon atacă Petersburgul, ia prizonieri pe ţarul Alexandru (de la care obţine Finlanda şi o parte a Poloniei) şi pe Bernadotte (pe care îl face mareşal în armata sa, *comme si de rien n était*). Toate astea în urma bătăliei de la Novgorod. Polonia este restabilită în frontierele istorice sub Poniatowski, pentru a le demonstra popoarelor slave că Napoleon se înălţase „între Alexandru şi Dumnezeu", în 1813, numai Sardinia (!), Turcia şi Anglia mai erau independente, ca şi San-Marino, desigur trecută cu vederea. La 22 aprilie 1814, printr-un decret imperial, un nou născut al familiei suverane primeşte, *cu anticipaţie*, titlul de rege ad Angliei. A fost un fleac pentru francezi să pună de acord, peste numai două luni, decretul cu realitatea: în urma înfrângerii de la Cambridge, englezii sunt nevoiţi să capituleze. Republica San-Marino primeşte, printr-un simplu proces-verbal, un primar, fiind integrată, după opt secole de nea-târnare, în arondismentul Rimini (ca simplă comună). Victoriile lui Napoleon se ţin apoi lanţ, iar statele îi cad, rând pe rând, la picioare: Sardinia e în sfârşit ocupată, Rusia împărţită în trei regate, turcii goniţi din Europa, Algeria şi tot restul Africii. În patru ani, Napoleon cucereşte toată Asia, cu China şi Japonia cu tot, pedepseşte Egiptul răsculat pfăil deturnarea Nilului-Africa devine insulă cu patruzeci *di* ani mai repede decât în istoria noastră, în vreme ce, după. secţionarea istmului Panamá, Americile se despart cu un avans de optzeci de ani. O parte din flotă cucereşte insulele din Pacific, pe când Napoleon, mulţumit de campania asiatică (avea de ce: descoperise Babilonul şi Turnul Babel, hipnotizase un leu, primise de la birmani două licorne, care aveau să prolifereze în Franţa etc), se întoarce în Europa. Pe drum, tra incident strecurat magistral de Geoffroy: „În momentul în care, după ce mateloţii semnalaseră insula, generalul Bertrand află că Sfânta Elena apărea la orizont, împăratul păli, o sudoare rece păru deodată că i se răspândeşte şi îi – " rrăhice pe frunte; s-ar fi zis că un pericol necunoscut., o apariţie îngrozitoare veniseră să-i îngheţe sufletul şi sângele. «Sfânta Elena!» spuse el cu o voce sumbră, şi lăsă să-i cadă

capul în piept, ca apăsat de o durere sfâşietoare". Ciudata întâmplare – în istoria adevărată s-a descoperit un raiet al şcolarului Bonaparte care se termina cu „Sainte-Belene, petite de"… – rămâne fără urmări, fiindcă Franţa pregătise eroului său o primire triumfală. Victoriile îşi urmează cursul: Africa e cucerită şi explorată în mai puţin de ăoi ani, de către cinci armate înaintând pe direcţii diferite, Americile hotărăsc entuziast să se închine, pentru a completa… onarhia universală înţeleasă *stricto sensu*.

Cum ştie toată lumea, imperiile se păstrează încă mai glen decât se fac, forţa neputând înlocui, ca factor de coeziune, afinităţile spirituale, rasiale, lingvistice. Napoleon a r-nunţat cu greu la proiectul de a face, în vreo şapte generaţii, prin mijlocirea ştiinţei, ca oamenii să aibă aceeaşi culoare, dar a obţinut o biserică ecumenică universală, aşa cum a obţinut ca franceza să fie limba tuturor popoarelor. Ca toţi oamenii, Napoleonul ucronic moare la 23 iulie 1832, la patru ani după ce fusese uns de papă, într-o festivitate apoteotică, monarh universal (ocazie cu care, pentru un plus de festivism, două planete din constelaţia Orion s-au consumat într-un grandios incendiu).

Cu pasiunea pentru detaliu a utopistului de totdeauna şi de pretutindeni, Louis Geoffroy nu pierde din vedere, prea ocupat cu politica, literatura şi istoria lumii sale fictive. El face liste de lucrări, rezumate, inventează scriitori noi şi amendează ucronic biobibliografiile celor vechi, consacră un întreg capitol (XXXIX) dezvoltării ştiinţei. Prodigioasele descoperiri ştiinţifice din ucronia lui Geoffroy duc la controlul climei, la explorarea tuturor resurselor de energie şi materii prime, la dispariţia celor mai multe boli. În pagini care par ieşite de sub pana lui Fourier, autorul lui *Napoleon apocryphe* pomeneşte de oceane cu apă potabilă, de readucerea morţilor la viaţă, de cea mai completă protetică imaginabilă, de inventarea unor parfumuri noi, de extinderea considerabilă a simţurilor. Ca să nu mai vorbesc de celelalte realizări – înfăţişate adesea credibil şi ispititor –, să notăm că Napoleon, care iubea firesc geografia, a dispus şi obţinut o perfecţionare fără precedent a acestei ştiinţe.

La sfârşitul cărţii sale, copleşit şi sedus de lumea pe care o crease, Louis Geoffroy retrăieşte mitul lui Pygmalion: „Am sfârşit prin a crede această carte după ce am terminat-o. Astfel, sculptorul care îşi termină opera vede în ea un zeu. Îngenunchează şi adoră".

Ucronizarea celui mai glorios francez a fost practicată, pe scară

mai mică, şi de alţi autori. Robert Aron (*Victoirt a Waterloo*, 1937J transformă istoria într-o dramă psihologică, trimiţându-l pe Napoleon tot în Sfânta Elena, din motive de *self-realization*: „Ce înseamnă întârzierea unui Grouchy, sau năuceala unui Ney, în faţa angoasei umane care impune creatorului imperiului sentimentul că acest imperiu, prin dimensiuni şi cadre, scapă voinţei sale şi îi înşală speranţele? Drama celor o sută de zile nu e nicio dramă politică, nicio dramă militară, ci înainte de toate o dramă umană, aceea a unui destin învins care sfârşeşte prin a se împlini. Chiar victorios, Napoleon trebuie să meargă pe Sfânta Elena". le Din raţiuni diferite, care ţin mai cu seamă de urmărirea plată a unui efect de plauzibil, autorii de ucronii au căutat de cele mai multe ori să-şi însereze ipotezele în istoria atestată, resemnându-se, în consecinţă, la personaje şi momente de interes secundar, sau alegând din istorie perioade foarte scurte – cum vom vedea mai încolo, scurtarea istoriilor ucroni ce mai poate demonstra şi tendinţa internă a speciei spre amănunt şi construcţie completă. E.M. Laumann şi René Jeanne, în *Şi, le 9 thermidor… Hypothese historique* (1929), rămânând la Napoleon, îi pun pe acesta să-i distrugă pe Ro-bespierre, scăpat de gloanţele jandarmului Merda, reîntors la Convenţie pentru a-şi elibera opozanţii şi conducător al unei insurecţii. Pierre Versins, care numeşte asemenea lucrări „uchronies avortees", citează şi două lucrări în care hiperteza fără efect se observă mai uşor: în *Seconde vie de Napoleon (1821 – 1830)* (*Napoleon's Second Life*), *Traduction, intro-cluction et notes de Louis Millanvoy 1913*), autorul – pretinsul traducător –, care trebuie reţinut şi pentru citarea unui precursor (Geoffroy), îl face pe împărat să evadeze din exil cu un submarin (!), dar îl iasă apoi să moară în Africa, fără să schimbe cu nimic marea istorie; Pierre Veber, în la *seconde vie de Nabouon I-er* (1924), propune un Napoleon care evadează înainte de exil (ajutat de o sosie), realizează că Europa era sătulă de el, se retrage în anonimat (doar câteva întâlniri fac excepţie) şi moare octogenar.

Existenţa ucroniilor timide – pe scară modestă şi fără să afecteze decisiv istoria veritabilă – îl face pe Pierre Versă deosebească ucronia de romanul de ipoteză istorică: prima se bazează pe o *hiperteza* (cu elemente de interogaţie imaginare), cel de-al doilea pe o *ipoteză* (unde problema pusă. există). Tot Versins distinge ucronia de *istoria secreţi*. (în care se revelează totuşi aspecte derizorii ale istoriei,

reconstruite cu ajutorul imaginaţiei) şi de *istoria viitoare*. Aceasta din urmă, existentă ca atare în puţine cazuri, dar figurând ca preambul – uneori implicit – al romanelor de anticipaţie, construieşte în detaliu un eveniment sau o epocă viitoare, în stilul binecunoscut al romanelor de istorie. Personal, înclin să cred că aceste noi etichete, cu eficienţă certă pentru istoria literară, exagerează distanţele dintre forme ale aceleiaşi ucronii.

Chiar într-o colecţie cu titiu grăitor, *If, or History Rewrit-ten*, diferitele variante de ucronie se suprapun şi se împletesc (despărţirea lor, frumoasă performanţă pozitivistă, e la fel de vană şi superficială ca şi clasificările fastidioase ale utopiilor). Colecţia a apărut în 1931 la New York, sub redacţia lui Sir John Collings Squire (în acelaşi an a apărut şi la Londra, sub titlul *If It Had Happened Otherwise*) şi a fost reeditată în 1972 (fără contribuţia lui Van Loon, dar cu patru texte noi). n Printre cele mai reuşite bucăţi, cea a rai Churchill (destinul Statelor Unite dacă războiul de secesimie ar fi fost câştigat de sudişti) şi cea a lui Maurois (Napoleoni sunt mai mulţi, dar Bonaparte a murit într-o răzmeriţă, anonim). 12

Complexul demiurgic dintotdeauna al utopismului poate fi identificat într-o formă extremă la scriitorul elveţian romand Leon Bopp, autorul unei ucronii gigantice şi de o riguroasă minuţie, *Liaisons du monde*. Scrisă între 1935 şi 1944, cartea a fost publicată în patru volume (însumând 1947 pagini), între 1938 şi 1944. Leon Bopp se făcuse deja remarcat cu *Jacques Amant et la Somme romanesqne* (1933), un ambiţios experiment: scriind romanul unui romancier, autorul include în el operele romancierului, aduse la dimensiunea mai convenabilă de analiză sau nuvelă. În paralel cu publicarea operei sale de căpătâi, Bopp a mai publicat un volum de proze scurte, *Drole de monde* (*contes et contules irritants*) (1940), în care imaginaţia şi umorul se întâlnesc: în „Beaux joueurs, ou fair play", de exemplu, dei conducători inamici, care continuau să facă schimburi comerciale militare deşi se aflau în război, se hotărăsc în sfârşit să nu-şi mai înstrăineze arsenalele. Se vor bombarda cu propriile puteri. Războiul e totuşi prea important ca să fie lăsat la discreţia duşmanilor!

Istoria ucronică a lui Leon Bopp se referă la Franţa anilor 1935 – 1944, debutând cu o prezentare a istoriei adevărate din 1921 până în 1936, pentru a sfârşi ca grandioasă frescă apocrifă, cu nenumărate personaje (uneori plante, animale, microbi, obiecte) şi intrigi paralele,

combinate cu migală într-un ţesut narativ în care firul principal e înlocuit de toate firele, egale ca pondere şi importanţă. Scrisă în anii agitaţi ’35—44, ucronia lui Bopp se resimte, proiecţiile ficţiunii fiind substanţial modificate pe parcurs sub presiunea istoriei, care introduce continuu elemente noi într-o serie dinamică. Aşa cum am văzut fiecare, numai prezentul e surprinzător. Viitorul este întotdeauna previzibil.

Să remarcăm, înainte de a trece la o ultimă înfăţişare a ucroniei, predilecţia francezilor pentru rescrierea istoriei, ca şi prioritatea lor în stabilizarea şi denumirea acestui tip de discurs, practicat totuşi, jourdainian, cu mult înainte şi nu numai în Franţa. De asemeni, să remarcăm că, în drumul lor către amendarea istoriografică a unor perioade tot mai scurte, s-a pornit de la secole (Renouvier) şi s-a ajuns lămâi puţin de un deceniu (Bopp) ori, mai frecvent, la zi, la oră, la clipă.

Am văzut că Renouvier îşi presărase ucronia, chiar de la primele pagini, cu războaie. Războaie fictive s-au mai

16»

văzut în literatură, de la cele dintre atlanţi, gorgone şi amazoane, dintre Lunari şi Solari (Dionis din Mitilene, *Hespera*, secolul I î.e.n.; Lucian din Samosata, *Istoria adevărată*, cca. 180 e.n. – respectiv), la cele dintre francezii şi englezii manevraţi de ducele Multipliandre al lui Restif de la Bretonne. Cât despre episoade fictive, inventate sau rescrise părtinitor, ale unor războaie reale, nu mai este cazul să insist: memoriile foştilor combatanţi, uitatele *gesta*, romanele şi manualele de istorie sunt pline! Pierdute printre afaceri mai importante, toate aceste confruntări militare imaginare nu au reuşit să declanşeze, până în 1871, mecanismele psihologice ale maselor, rămânând simple exerciţii de stil. În acel an 1871, pe fondul unei angoase general-europene, scriitorul militar englez Sir George Chesney a publicat anonim, în *Blackwood’s Magazine*, lunga nuvelă *The Battle at Dorking*, care avea să devină extrem de populară în scurtă vreme şi avea să declanşeze o interminabilă literatură (a se citi cu un prefix peiorativ) belicoasă, de regulă tributară şovinismului şi dezgustător de sângeroasă. 13 Scrisă după înfrângerea franceză din 1870, nuvela prezintă o invazie a Angliei: la cincizeci de ani după invazie, un voluntar povesteşte nepoţilor cum germanii au atacat şi cucerit Albionul. Slăbită de o revoltă în India şi handicapată de torpilarea flotei de către inamic, armata britanică – puţin numeroasă, prost

instruită, slab înarmată şi flămândă – e învinsă la Dorking, după ce singurul arsenal al Angliei, Woolwich, căzuse în mâinile inamicului. Situaţia care rezultă în urma prăbuşirii militare e prezentată cu amărăciune de veteran: „Şi ce ni s-a lăsat ca să trăim? Lipsiţi de coloniile noastre: Canada şi Antilele revenite după împărţire Americii; Australia forţată să se separe de metropolă; India pierdută pentru totdeauna, după ce conaţionalii noştri, izolaţi de orice ajutor, fuseseră exterminaţi în timp ce luptau ca să ne păstreze această ţară; Malta şi Gibraltarul cedate noii regine a mărilor; Irlanda independentă şi sortită perpetuu revoluţiei şi anarhiei". Şocul acestei înfrângeri posibile a fost remarcabil în epocă, dată fiind precaritatea militară a unui imperiu colonial ameninţat de scindare şi de ascensiunea prusacă. În termeni scumpi esteticienilor receptării, cititorii lui Sir George au trăit un neliniştitor moment de identificare.

2. Încheierea ucroniei lui Renouvier luminează mai bine structurile generative ale speciei, punând în relaţie acest tip de rescriere a istoriei cu dezbaterea unor aspecte ale determinismului şi cauzalităţii, încă actuale după câteva schimbări de paradigmă: „Din moment ce este vorba de o iluzie, şi ca ea să se explice, trebuie să fie permis a o risipi, nu atingând radical cauza sa invincibilă, ci reclamând *dreptul de a introduce în seria efectivă a faptelor istoriei un anumit număr de determinări diferite de cele care s-au produs* […]. Autorul care nu are nici pătrunderea cerută nici ştiinţa, ci numai principiul şi ideea, va comite multe greşeli modificând faptele mai arbitrar decât ar trebui, combinând stângaci pe cele reale cu cele presupuse, şi nerespectând, fără utilitate pentru opera sa, cutare sau cutare mare verosimilitate: şi este ceea ce a trebuit să ni se întâmple nouă […]" [s: în.]. Alături de scrupule profesionale care îl onorează, Renouvier îşi exprimă în pasajul de mai sus 14 credinţa sa pozitivistă şi orgolioasă într-un drept al scriitorului de a introduce, pe baza substituirii ontologiei cu o logică, „determinări diferite" în „seria efectivă a faptelor istoriei".

Din perspectivă epistemologică, ucronia teoretizată de Renouvier, pe care istoria literară nu ar trebui s-o separe nici de romanul de tip balzacian, întemeiat pe *concatenaţi rerttm*, revelează multe puncte comune cu *istoria serială*. Am în vedere acea istorie serială teoretizată de A.D. Xenopol, pe care trebuie să o diferenţiem de istoria serială acreditată în ultimele decenii de unii exponenţi ai noii istoriografii franceze, în frunte cu Pierre Chaunu. 1S

Istoriografia traversa în vremea lui Xenopol una din marile sale crize. În prelungirea sistemului hegelian din *Vorlesungen der Geschichtsphilosophie* şi a viziunii asupra istoriei din cadrul pozitivismului comtian, se radicalizau progresiv manifestările unui complex al inconsistenţei ştiinţifice – acelaşi complex care, peste mai puţin de un secol. avea să garanteze succesul structuralismelor: *Ies sciences de l'homme* au ambiţia obiectivităţii şi exactităţii (aşa cum apar acestea în matematică, fizică, astronomie etc). S-a ajuns astfel, pe de o parte, la negarea oricărei demnităţi a discursului istoriografie, considerat „pseudoştiinţific", iar pe de altă parte s-a trecut la construirea unor sisteme mimetice, bazate pe principii scientiste, ca acelea din lucrarea lui A-Cournot *Trăite de V'encha înement des* idées *fundamentales* (1861). După ce secolul al XVII-lea căutase o algebră, secolul următor dăduse istoriei o morală. Era în firea lucrurilor ca secolul al XIX-lea, început sub semnul unei filosofii a istoriei, să caute a lăsa istoriografiei secolului nostru o logică.

Xenopol, maturizat de experienţa marii sinteze asupra istoriei naţionale, a intrat în disputa metodologică printr-o afirmaţie şocantă: „istoria nu este încă decât o practică, îi lipseşte o teorie; la fel cu arhitectura sau agricultura care au fost multă vreme o practică. Ştiinţa istoriei este destinată să expună principiile puse în practică inconştient […]"... în Preocupat de stabilirea criteriilor şi garanţiilor logice ale adevărului istoric, precum şi de natura şi clasificarea faptelor istorice, Xenopol a conceput în continuare „o logică a istoriei, distinctă de istoria însăşi", expusă mai întâi în *Les Principes fundamentaux de l'histoire*, apărută la Paris în 1899 şi la Iaşi în anul următor. Rafinându-şi teoria, revenind asupra unor afirmaţii controversate – Xenopol.se număra printre cei mai discutaţi istorici ai epocii sale –, savantul a fixat-o în linii generale într-o nouă lucrare, *Theorie de l'histoire* (1908). Lucrările ulterioare aveau să aducă doar nuanţări şi precizări ale detaliilor.

Respingând deopotrivă speculaţia metafizică şi empirismul pozitivist, Xenopol priveşte istoria ca pe o modalitate fundamentală a cunoaşterii, cu o metodă distinctă – inferenţa – şi cu o logică proprie. Această logică este chemată să conceptualizeze mai riguros un domeniu definit corespunzător, evitând totuşi exagerările reducţioniste, care sără-ce, se şi mecanizează realitatea. Logica propusă de Xenopol e mai întâi o logică a succesiunii, o teorie a

succesiunii în general, care evidenţiază caracterul comun al fenomenelor studiate, „împingând spiritul către tipare logice comune ori-caje arii deosebirea de fond între fenomenele materiale, şi cele ale spiritului". 17 Ca să-şi delimiteze demersul de cel al formalismului logic, Xenopol critică, între alţii, pe Tarde, pentru care progresul era o serie de acte imitative mecanice. Tarde făcea din toate motivele care conduc acţiunile sociale „un ţesut inextricabil de silogisme", „a vrut să introducă viaţa reală în logică, şi n-a obţinut decât introducerea în viaţa reală a schematismului logic, sau mai mult, a uneia din formele sale, silogismul. În loc de a materializa logica, el a impus vieţii însuşi formalismul logic". 18

Pentru Xenopol, evenimentul istoric, faptul concret, trebuie expus numai în cadrul seriei din care face parte, serie care, la rândul ei, trebuie caracterizată printr-o idee generală, „firul pe care se înşiră boabele faptelor succesive". I9 Seria e individuală, unică, irepetabilă, un tot în care faptele sunt legate – pe baza principiilor cauzalităţii – într-un sistem logic diferit de cel al ştiinţelor teoretice („de repetiţie".

pentru a folosi clasificarea lui Xenopol), în aşa fel încât istoria narativă, descriptivă, „devine istorie explicativă, ştiinţifică". 20 într-o viziune teleologică, „fiecare serie de evenimente conduce în definitiv la un rezultat în care se încorporează", iar „fiecare fapt istoric este întotdeauna, prin partea sa generală, rezultatul unei dezvoltări anterioare. Faptul istoric final reprezintă deci seria condensată, aşa cum legea de repetiţie reprezintă un fapt generalizat. Fiecare fapt este rezultatul unei serii şi fiecare serie trebuie să aibă drept rezultat un fapt". 21

Discurs al dialogului dintre existent şi posibil, ucronia – ca şi specii afine ca *universul paralel* şi *călătoria în timp* – este, ca şi istoria serială, un exerciţiu asupra cauzalităţii, „esenţa şi sufletul istoriei". 22 Emil Boutroux, istoricul francez care a recomandat lumii academice a ţării sale lucrările lui Xenopol, luminează într-un pasaj din cartea sa *De la contingence des lois de la nature* raporturile dintre existent şi posibil, pe care le putem reciti cu gândul la ucronie, ori cu gândul la componenta ucronică pe care discursul istoriografie abia pridideşte s-o refuleze: „Existenţa e contingenţă în esenţa ei. Ca să gândească această categorie, mintea noastră are nevoie s-o pună în relaţie cu altceva: cu categoria de posibilitate. Existentul nu apare cu necesitate din posibil; această apariţie este cu totul întâmplătoare. Posibilul e

infinit, existenţa, aşa cum ne este dată, este, în schimb, numai una din posibilităţi: cea preferată. Se putea foarte bine să apară o altă existenţă, diferită sau contrară, sau niciuna. Or, dacă existenţa este aşa cum este, aceasta se datorează faptului că ea se impune în mod spontan, printr-un act absolut liber. Trecerea de la posibil la real se face întâmplător". 23 Diferitele etape ale existenţei, după opinia lui Boutroux, se juxtapun, fără legătură interioară, necesară, logică. Atât; în [ceea ce priveşte apariţia, cât şi în ceea ce priveşte structura, existentul este deci contingent. Din nou, ucronia îşi găseşte o întemeiere filosofică. Dacă sistemul istoriei seriale îi oferă principiul de construcţie, filosofia contingenţei îi pune la dispoziţie – pretextul genetic. În ambele situaţii, avem [de-a face cu [aspecte complementare ale aceleiaşi metafore culturale: *timpul* – *simbolizat* de providenţă, Fortuna sau alte forme ale determinismului – *ca dimensiune a contingenţei*. *2 i*

3. Hărăzită aparent marginalilor tocmai prin irealitatea ei gratuită şi compensatorie de *Denkspiel*, ucronia are totuşi rădăcini profunde în psihismul individual şi în cel colectiv, Expus permanent constrângerilor timpului – „sub vremi", spunea înţeleptul cronicar –, omul ripostează prin efortul spiritului de a modula şi eventual controla anumite efecte ale timpului, de la succesiunea inexorabilă şi devastatoare la pulverizarea ori eroziunea duratei. Ameninţat de imersiunea în timpul istoric, individul ajunge să producă o temporalitate alternativă, se înserează în istorie ca modelator şi constructor al timpului – „bâtisseur du temps", cu formula memorabilă a lui Abraham Yoshua Heschel. Purtat de tendinţa – atât de evidentă după experienţa Şcolii Analelor – de a descompune timpul lent, geografic, mineral, *colectiv*, în timpi rapizi, nervoşi, febrili, *individuali*, omul se îndârjeşte să viseze la momentele favorabile – cu sentimentul că le sustrage unei fatalităţi – şi încearcă să compună cu ele o temporalitate ideală. 25 Acestea sunt şi convingerile lui Georges Poulet, cristalizate pe parcursul substanţialelor sale *Études sur le temps kumain*: „[…] timpul nu merge din trecut în viitor, nici din viitor în trecut, traveisind prezentul. Adevărata sa direcţie este aceea care merge de la momentul izolat la continuitatea temporală. Durata, nu este, cum credea Bergson, un dat imediat al conştiinţei. Nu timpul ne este dat, ci momentul. Cu acest moment dat, ne rămâne nouă să construim timpul". 26 Mergând mai departe decât aceste rânduri,

Poulet argumentase aceeaşi imagine a omului „bâtisseur du temps" prin iniţiativa omului modern, pentru care nu există trecere posibilă de la o durată abstractă, obiectivă şi antecedenţă la o actualitate concretă, subiectivă, experimentală şi consecventă: „Timpul uman nu-l precede pe om, el e dimpotrivă însăşi consecinţa felului în care omul alege să trăiască şi să *se* trăiască". 27

Din noianul atitudinilor faţă de timp 2S, colportate odată cu o inepuizabilă factologie, încifrate de o literatură mai mult decât abundentă, mă voi resemna la evocarea câtorva, strict necesare discuţiei. Între ele, poziţiile complementare ale lui Schopenhauer şi Bergson: primul, nu fără a avea intuiţia unei anumite conservări – prin Memorie, „această facultate atât de vie şi atât de fidelă, care depune mărturie că ceva în noi nu îmbătrâneşte" –, susţine că timpul nu poate produce nicio realitate pozitivă, fiind expresia neantului existenţei noastre; cel de-al doilea consideră că temporalitatea este creativitate pură, opusă sclerozelor lumii materiale: „L'intuition attachee a une duree qui est crois-sance y percoit une continuite minterrompue d'imprevisible nouveaute" (*La Pensie et le Mouvant*).

Destinul pulsiunii ucronice, limitat de extremele – uneori tangente – ale deconstrucţiei şi edificării temporale, este să urmărească mereu „cifrul timpului" (Jaspers), echilibrul celor trei instanţe ale temporalităţii (trecut, prezent, viitor). Fie în timpul ciclic moştenit prin filiera antichităţii greceşti 29, fie în timpul linear, mesianic, impus în ultimele două milenii de tradiţia iudeo-creştină30, individul caută un *timp asumat*, securizant. Acesta, diferit de abulie, asepsia psihologică, idilismul steril şi roza monotonie, este ceea ce psihologii numesc *eucronia interioară*.31

Fapt simptomatic, toate avariile duratei nevrotice sunt desemnate de vocabularul clasic al psihiatriei prin termeni care fac din ele anomalii ale desfăşurării temporale: *fixaţie*, *repetiţie*, *regresiune*. Cu o anumită doză de cinism, s-ar putea spune că nevroticul este un călător temporal: „Nevrozatul joacă în prezent şi în faţa unor interlocutori actuali un rol care priveşte o situaţie trecută", scrie Eliane Amado Levy-Valensi. 32 De la Plotin 33 la Freud şi antipsihiatri, s-ar părea că tulburările personalităţii, în condiţiile în care aceasta este structurată şi integrată prin memorie, sunt legate de tulburări ale temporalităţii, de *discronii* sau *acronii* interioare. Astfel, judecând după experienţele lui Binswanger şi ale analizei existenţiale, după cele ale

psihanalizelor, „toute psychotherapie est toujours plus ou moins une *chronothera-pie*". *3 i*

Nevrozatul se împotriveşte oricărei deveniri, negând prezentul şi schimbarea prin proiecţii de transfer şi punând în locul timpului real o imagine obsesivă a unor experienţe trecute de care nu îl mai leagă totuşi nici amintirea, nici conştiinţa. Pentru el timpul real devine doar fondul neutru al unor. scenarii subiective, pierzându-şi prin urmare orice consistenţă ontologică.35 I (i *k*.

Dimpotrivă, individul echilibrat, începând cu formele primitive ale integrării temporale – actele reflexe, mărcile înseşi ale psihicului „sunt. mijloace rudimentare; de inserţie în istorie lase vedea ci*clocronia* teoretizată de Popov) –, tinde să-şi afirme o; anumită libertate în *T*aport cu jtimpul tocmai printr-o conştientizare a trecutului şi a condiţiilor exerciţiului real al libertăţii. Idealul uman pare să fie prin urmare adaptarea duratei personale la ritmurile şi timpurile universului, ori stăpânirea temporalităţii fictive, elaborată în operă literară sau obiect de artă.36 Fiecare cm se crede chemat să propună o temporalitate alternativă, alterând în numele ei istoria, condiţiile materiale şi morale cafe configurează, epocile ei. Cu un cuvânt rămas de la Tacit, fiecare cm este artizanul unui s*acculum.*

Aceste consideraţii psihologice explică mai bine acţiunea tendinţei utopiei spre *ei tpsihie*, spre utopia interioară. După ce descoperirile geografice constituiseră, mai ales după Renaştere, un stimulent irezistibil al utopiei, ducând la expresia ei clasică, *Utopia* lui Morus, impactul pozitivismului asupra discursului istoriografie şi asupra mentalităţii secolului trecut a hotărât forma clasică a ucroniei, cea datorată lui Renouvier, Combinate, spaţiul alternativ al utopiei şi timpul alternativ al ucroniei vor forma punctul de plecare al anticipaţiei literare, produs al expansiunii şi maturizării civilizaţiei tehnologice. De la *Staastroman*, prin *Zukunjtroman*, se ajunge astfel ia *science fiction*. *z*

Evoluţia nu s-a încheiat, desigur, aici. Revelaţia spaţiului cosmic şi eforturile de a-l explora şi cuceri au fost însoţite de explorarea şi explicarea preliminară a spaţiului interior, care au influenţat, alături de un complex de factori caracteristici pentru civilizaţia noastră crepusculară (alienarea» neîncrederea în colectivitate, *revival-ul* subiectivismului, critica raţionalităţii), orientarea discursului utopic dinspre alternativa socială – determinată spaţial şi temporal – spre

alternativa individuală, subiectivă, care se sprijină pe credinţa eliberării din determinările istorice. Alfred Doren, cel care scria încă în 1927, în studiul „Wunschräume und Wunsch-zeiten" 38, că utopiile au început în spaţiu pentru a ajunge în timp, îmi dă ideea continuării seriei evolutive: de la *Wunschraum* şi *Wunschzcit*, utopismul a ajuns la construcţia sistematică a unei stări de spirit, a unui *mood*. Un vis în stare de veghe, un *Wunschtraum* din care spaţiul şi timpul sunt exorcizate, o tentativă de a evada în Fiinţă, în *ewiges Nun*.

NOTE

1 Am înregistrat aspecte ale acestei probleme, printre altele, în „Timp-erodat şi utopie", *Transilvania*, 12, 1982. O trimitere esenţială se cere însă făcută la istoriografia modernă, în special la operele lui Fernand Brau-del şi Pierre Chaunu. La Braudel, timpul are o structură etajată tripartită, în care etajul fundamental – întrucâtva ocultat de cel superior (evenimentul) şi de cel median (timpul decenal şi tridecenal al economiei) – este constituit de *timpul geografic*, timpul cvasi-imobil al Mediului. Chaunu, într-un articol din 1969, reluat ca „L'histoire géographique" în *Histoire quantitative*. *Histoire se rielle*, Librairie Armand Colin, 1978 (seria „Cahiers des Annales", pp. 28 – 34), vorbeşte de „timpul geologic al civilizaţiei tradiţionale". Adaug că, alături de o condiţionare geografică profundă a termenului, iniţiativa cronologică umană a introdus condiţionări subiective. Astfel că putem vorbi cu îndreptăţire de un *tempus loci*, de un timp produs şi prizonier al locului.

2 Pascal, *Pensées*, VI, 18. Acest citat deschide şi cele două pagini dedicate ucroniei şi ficţiunii politice de Florin Manolescu în cartea sa. *Literatura S.F.*, Bucureşti, Editura Univers, 1980 (pp. 76 – 77). Nu esingurul gând ucronic al lui Pascal; în altă parte, eroul este Cromwell: „Cromwell urma să distrugă toată creştinătatea: familia regală era pierdută, şi a sa puternică în veci, fără un mic grăunte de nisip care se puse în ureterul său; Roma însăşi urma să tremure sub el, dar această pietricică, altminteri un nimic, pusă în acest loc, îl omorî".

3 Cum ar fi *Manuel republicam de l'homme et du citoyen*, *par Ch. Renouvier*, *ancien eleve de l'École polytechnique*. *Public sous* les *auspices du ministre provisoire de V instruction publique*, Paris, Pagnerre, 1848, inl6. Acest *Manuel republicam*, revizuit şi publicat după câteva luni, în noiembrie 1848 (prima ediţie era din martie), când autorul nu mai reprezenta un punct de vedere oficial şi îşi putea permite un oarecare

radicalism, a avut şi o circulaţie românească. Heliade îl recomanda diasporei române postrevoluţionare (într-o scrisoare către exilaţii la Brussa), iar Bălcescu îi traducea primele cinci capitole (V.D. Popovici, *Studii literare*, IV, Dacia.

! 1980, pp. 103 – 107 şi Radu Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu. Gândireti social-politică şi filosofică*, Bucureşti Editura Ştiinţifică, 1971, pp. 41 – 42).

4 Folosesc pentru citate şi informaţie brută lucrarea lui Pierre Versins, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, Editions TAge d'homme, 1972.

5 Eventualul istoric literar curios le va recunoaşte astfel: *Eponime* „ou *De la République,* ou*vrage de Platon découvert* et *public par l'Auteur de* ia „Ph*ilosophie de* la *Nature"* (1973); De *la Philosophie d*u *Bonheur,* ou*vrage-rccueilli et public par l'Auteur de* la „Ph*ilosophie de* la *Nature"* (1796);

Philosophie du Bonheur, manuscrit de Platon, public par l'Auteur de l» „*Philosophie de la Nature" et servant de supplement a ce dernier ouvrage*-An VIII).

6 Al treilea insert ucronic pleacă de la nesupunerea gărzilor la interdicţia – galantă, dar catastrofală – de a se deschide focul asupra femeilor care-l căutau pe Ludovic al XVI-lea la Versailles.

7 Cum un excurs în poetica prozei nu şi-ar găsi locul aici, trimit iM pentru exactitate terminologică la lucrări de naratologie. Pentru distincţi:!

Tempus-Zeit (prezentă şi în engleză: *tensetime*), v. Harald Weinrich, *Tem-pus*, Stuttgart, 1964 (la Seuil, în colecţia „Poétique", a apărut în 1973 o ediţie franceză, revăzută). Distincţia dintre formele temporale lingvistice şi realitatea temporală extralingvistică a fost făcută şi de francezi, mai ales de Gerard Genette (*Figures* III, Seuil, 1972J. La noi, Al. Călinescu se ocupă de temporalitatea narativă în *Perspective critice*, Iaşi, Editura junimea, 1978, pp. 7 – 29.

8 V, Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I. par. 121.

9 Prima ediţie a apărut anonim: *Napoleon et la Conquête du Monde, 1812 a 1832. Histoire de la Monarchie universelle*, Paris, Delloye, 1836 (Cu an epigraf din Bossuet: „Poussons jusqu'au bout la gloire humaine par cel exemple".) Ediţia următoare, sub numele autorului, Louis Geoffroy. *3 k* apărut în 1841, cu titlu modificat: *Napoleon*

apocryphe. *Histoire de la Conquête du Monde et de la Monarchie universelle*. *1812 – 1832*, Paris. Paulin (e titlu ceva mai cunoscut). Până în 1896 au mai apărut încă două ediţii, ma dintre ele tot în 1841. Ucronii napoleoniene mai cunoscute au scris şi alţii: E.M. Laumann şi René Jeanne, Robert Aron (*Victoire a Waterloe*, 1937), André Maurois, H.A.L. Fisher, Louis Millanvoy, Pierre Veber, René Jeanne (de astă dată singur). Voi reveni asupra unora dintre ei.

10 *Apud* Versins, op. cit., p. 906. Informaţii privind toate variantele ucroniei se găsesc în enciclopedia lui Versins. Ele trebuie doar căutate şi la alte titluri decât la cele fireşti şi trebuie privite din alte unghiuri, principiile lui Versins nefiind permanent cele mai potrivite şi convingătoare.

11 în colecţia citată au apărut iniţial următoarele texte: P. Gue-dalla, „If the Moors Had Won în Spain"; G.K. Chesterton, „If Don John of Austria Had Married Mary Queen of Scots"; H.W. Van Loon, „If the Dutch Had Kept Nieuw Amsterdam"; A. Maurois, „If Louis XVI Had An Atom of Firmness"; H. Belloc, „If Drouet's Car Had Stuck"; H.A.L. Fisher, „If Napoleon Had Escaped to America"; H. Nicolson, „If Byron Had Become King of Greece"; W.S. Churchill, „If Lee HadNot Won the Battle of Gettysburg"; M. Waldman, „If Booth Had Missed Lincoln"; E. Ludwig, „If the emperor Frederik Had Not Had Cancer"; J.C. Squire, „If It Had Been Discovered în 1930 that Bacon Really Did Write Shakespeare".

12 Alături de Roger Caillois (*Ponce Filate*, 1961: Pilat îl apără pe Iisus, iar creştinismul nu se mai dezvoltă ca religie universală), André Maurois a dat unul din cele mai bune exemple de ucronie, în *Fragmenta d'une Histoire universelle 1992*. Este vorba de o *istorie viitoare* apocrifă, care nu trebuie confundată cu încercările unor autori de anticipaţii de a stabili cadrul temporal viitor al prozelor lor. Istoria viitoare, aşa cum este ea ilustrată de autori ca Maurois, are toate aparenţele unei lucrări de istorie, în care sunt folosite fragmente din memoriile unor personalităţi apocrife (inutil să adaug!), din jurnale intime şi presă, sunt date descrieri seci ale evenimentelor, cu cifre şi date, fără contribuţia discursului romanesc.

13 Un raft întreg din biblioteca războaielor imaginare a fost umplută de osârdia comandantului Emile-Auguste-Cyprien Driant, zis „Căpitanul Danrit" (1855 – 1916). Dacă Sir George Chesney se mulţumise cu o sută de pagini pentru a descrie dezastrul Angliei,

căpitanul Danrit a produs peste *zece mii* de pagini sângeroase. Cele mai groase cărţi de măceluri: *La. guerre de demain* (2827 pagini), *L'i nvasion noire* (1279), *La guerre fatale* (1192), *L'invasion jaune* (1.000). Titlul uneia din cărţile grafomanului cazon îi rezumă opera: *Mort a tout le monde*! în zilele noastre, pacifiste (dar mi tocmai paşnice), războaiele ucronice sunt încă la modă, iar militarii, în aşteptarea conflictelor care să-i justifice, se defulează pe hârtie. Vezi cazul

J78

generalului englez cu funcţii însemnate în NATO Sir John Hackett, care a coordonat un volum colectiv de mare succes, *The Third* World *War* (1978).

14 *Apud* Versins, op. cit., p. 905.

15 Cf. Pierre Chaunu, *Histoire quantitative*, *histoire se rielle*, Armand Colin, 1978. Lucru ciudat, Chaunu, altfel atât de meticulos, nu-l citează Te Xenopol, fie şi măcar pentru faptul de a fi folosit sintagma *serie istorică* „încă la sfârşitul secolului trecut, în lucrări de circulaţie europeană şi cu o influenţă incontestabilă asupra preocupărilor timpului în direct: teoriei istoriei. Nu trebuie totuşi uitat că Chaunu da sintagmei un alt înţeles, considerând că, în practică, istoria serială ar fi cam acelaşi lucru cu istoria cantitativă. Aceasta din urmă nu trebuie înţeleasă, la rândul ei, ca un demers care s-ar opune istoriei calitative (dacă aşa ceva ar exista), ci ar fi o istorie utilă (!), cu sentimentul totalităţii, evitând apriorismu!, căutând să cuantifice şi să măsoare. Istoria serialăcantitativă are ca deviză „ne rien supposer pour ne rien laisser echapper" şi este definită succint de Chaunu astfel: „O istorie care se interesează mai puţin de faptul individual (fapt politic, bineînţeles, dar la fel de bine cultural şi economie) cât de elementul repetat, prin urmare integrabil într-o serie omogena, susceptibilă de a susţine procedeele matematice clasice de analiză a seriilor, susceptibilă mai ales de a fi racordată la seriile utilizate curent de celelalte ştiinţe ale omului". („Dynamique conjoncturelle et histoire serielle", în op. cit., pp. 11 – 12, articol apărut prima dată în *Industrie*, 4 (6), juin 1960, pp. 370 – 376).

16 A.D. Xenopol, „Istoria ideilor mele" (1913), înle. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, IV, 1933, p. 406.

17 Xenopol, „Histoire et geologie", în *Revue du Mois*, VI, Paris, 1906; 18 r Xenopol, *La Theorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 284.

18 *Idem*, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iaşi, 1900, p. 401.

Idem, *La Theorie de l'histoire*, p. 397.

— *Ibidem*, p. 394.

22 *Ibidem*, p. 397. Este deplasat să continui aici prezentarea ideilor l-ai A.D. Xenopol. Conceptele fundamentale xenopoliene sunt foarte bine expuse şi analizate de Gheorghe Toma, în *Xenopol* despre *logica istoriei*, Bucureşti, Editura Politică, 1971. Pentru o introducere succintă în viaţa şi opera lui Xenopol, v. Al. Zub, *L'Historiographie roumaine a l'age de la synthèse*: *A.D. Xenopol*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983. Al. Zub, căruia cercetătorii lui Xenopol îi datorează şi monumentala *A.D. Xenopol*: *bibibliografie* (Bucureşti, 1973), face, în lucrarea menţionată mai sus, şi o trecere în revistă a posterităţii istoriei seriale.

23 *Apud* Gheorghe Toma, op. cit., p. 175 n.

21 Cf. J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1973, p. 85.

25 Grecii vechi spuneau momentului favorabil *kairos*. Creştinismul, la confluenţa cu tradiţionalismul iudaic, va impregna acest *kairos* cu esenţele unui justiţiarism escatologic: „Toate îşi au vremea lor, şi fiecare lucru de supt ceruri îşi are ceasul lui". (*Eclesiastul*, III. 1; întreg capitolul a: III-lea se intitulează „Orice lucru îşi are vremea lui"); „Căci pentru orice r lucru este o vreme şi o judecată şi nenorocirea paste pe om". (*Eclesiastul*, VIII.6L

26 Georges Poulet, op. cit., vol. 3, p. 40, Editions du Rocher, 1977, (reeditarea ediţiei Pion din 1964). Lucrarea lui Georges Poulet este foarte «tilă pentru cunoaşterea atitudinilor faţă de timp ale unor importanţi scriitori europeni, considerate în perspectivă filosofică, psihologică şi sociologică, Poulet ar trebui completat cu un tratat sistematic asupra valorizării cul-jural-istorice a timpului, cum ar fi lucrarea impresionantă a lui Rudolf

Wendorff *Ze.it und Kultur*. *Geschichte des Zeitbewitfitseins* în *Europa*. (Am folosit ediţia a II-a, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1980).

27 Poulet, op. cit., vol. 3, p. 39.

28 Eliane Amado Levy-Valensi, *Le Temps dans la vie psychologique*, nammarion, 1965, pp. 134 – 135: atitudini faţă de timp. Încercând să fijungă la o fenomenologie a timpului, înscrisă între perspectiva psihologică i cea metafizică (una care face din timp locul dramei şi salvării umane), autoarea deosebeşte trei tipuri de atitudini

faţă de timp: 1) *sentiments U'avenir* („la morne attente qui compte pour rien la tranche de duree prezente et pousse le sujet a passer ou a tuer le temps); 2) *sentiments de present* („dramatisation de l'instant qu'on veut ponctiforme, inexistence abstraite, mais qui continue aussi une sorte de grâce, l'occasion a prendre aux cheveux, maintenant ou jamais") (*Kairos*, deci,); 3) *sentiments du passe* („illusions retrospectives et ruminations").

29 Eliane Amado Levy-Valensi, pe urmele altor psihologi şi psihiatri, SC întreabă dacă nu cumva timpul ciclic ar fi o figură a dezechilibrului, timpul nevrotic prin excelenţă. Întrebarea este firească, dacă ţinem cont că grecii antici au exprimat extraordinar fatalităţile nevrotice în miturile şi în literatura lor. V. Eliane Amado Levy-Valensi, op. cit., p. 189. Voi reveni la acest subiect mai jos, pentru a înregistra raporturile dintre maladia mentală şi temporalitate.

30 Cel mai scurt comentariu asupra timpului tradiţiei iudaice este probabil chiar subtitlul capitolului „Judentum" din tratatul lui Rudolf Wendorff citat mai sus: „Hoffnung auf die Zukunft macht lineare Zeit zur Grundvorstellung des Lebens".

31 Cf. Eliane Amado Levy-Valensi, op. cit., p. 179.33 *Ibidem*, p. 106.

33 Plotin, care a scris (citez după traducerea franceză Brehier) „le temps est uni a 1 ame" (*Enneade*, IIT, 7, *i*), sună surprinzător de modern uneori, ca un cunoscător al schemei psihanalitice freudiene: „Le souvenir existe non seulement lorsqu'on percoit qu'on se souvient, mais encore dans les dispositions de l'âme qui suivent les impressions ou les connais-sances antérieures. Il peut arriver que l'âme possede ces dispositions sans en avoir conscience et elles ont beaucoup plus de force que şi elle les con-naissait: quand elle site cu'elle a une disposition, elle est sans doute elle-mêmes differente de cette disposition, mais şi elle ignore cu'elle la possede, t' JJE risque d'etre elle-mêmes ce cu'elle possede. Ce sont ces affections ignoices d'elle qui la font dechoir […]".

34 Eliane Amado Levy-Valensi, op. cit., p. 120.

35 Eliane Amado Levy-Valensi (op. cit., p. 119J face o sinteză succintă a raporturilor dintre maladia mentală şi temporalitate. Astfel, după Freud, *istericul* îşi actualizează trecutul în simptom; tot după Freud, *obsedatul* a pierdut cheia fantasmelor sale, care se prezintă conştiinţei. ale ca un „mesaj trunchiat". *Psihoza maniaco-depresivă*,

prin natura sa (iclică, este o altă negare a progresului temporal în funcţie de un blocaj temporal. Mai mult, în faza melancolică, bolnavul trăieşte fiecare clipă cu sentimentul unei iminenţe catastrofice, aşteptând sfârşitul, este „un veritable traque du Temps" (Digo). *Schizofrenia* prezintă o alterare a cadrelor temporale. Ey vorbeşte (ca şi Digo, în *Encyclope die medico-chirurgi – ah*:), referindu-se la schizofren, de „facon de ne plus être au monde" şi de „destin" – în sensul unei trăiri antitetice în raport cu libertatea care derivă din împlinirea temporală. Minkowski (*Le Temps vecu*. *La schizo-phrenie*) prezintă un bolnav care se simte atins în chiar dinamismul său vital: el simte cum „totul se imobilizează" în el, nu mai ştie „decât să juxtapună", simte că puterea sa creatoare e abolită, nu mai vede viitorul decât ca pe

3 80

O repetiţie a trecutului. Este demn de reţinut că orice terapie a schizofreniei arată o reintegrare progresivă a temporalităţii, proces sesizat şi în terapeutica nevrozelor.

36 Cf. Eliane Amado Levy-Valensi, op. cit., p. 122.

37 O lucrare care a fost mult folosită, mai ales în spaţiul german, apat-ţinând lui Martin Schwonke, se numeşte tocmai *Vom Staastroman zur*. *science fiction*. *Eine Untersuckung der naturwissenschaftlich-technischen Utopie* (Stuttgart, 1957).

38 Studiul este mai vechi, de fapt, dar a fost publicat în 1927, în *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924J25*, Leipzig. Eu nu am putut decât să găsesc o analiză a acestei lucrări, în Rudolf Wendorff, op. cit., p. 182.

SCANDALUL ONTOLOGIC

1. Chiar în cultura obsesiv antinomică europeană, ireconciliabila gâlceavă Fiinţă *versus* devenire a putut părea excesivă. Ba, uneori, neîntemeiată: Ortega y Gasset s-a desprins îndeajuns de tradiţie pentru ca, imputând născocirea zisei distincţii lui Parmenide, să o numească (memorabil) *gigantesca arbitrariedad*. x Dar nu de scandalul ontologic originar va fi vorba în continuare, ci de un altul, derivat din acela şi oarecum înrudit cu „scandalul filosofiei" evidenţiat de Kant la Berkeley (existenţa lucrurilor exterioare nouă trebuie admisă doar pe baza credinţei). Discuţia priveşte în primul rând amestecul utopismului în treburile ontologiei; ea necesită însă şi o anamneză: câteva triburaţii ale argumentului ontologic. 2

Procedând deductiv şi subordonând, cum s-a mai întâra-plat, ontologicul logicului3, Anselm din Canterbury începea prin a-l defini pe Dumnezeu ca pe o idee *id quo maius cogitari nequit*. El arăta apoi că o Fiinţă supremă absolut perfectă care ar exista numai în gândurile oamenilor ar fi mai puţin măreaţă decât o Fiinţă având acelaşi grad de perfecţiune, dar existând în realitate. Aşadar, în virtutea definiţiei lui Dumnezeu, urma că acesta trebuie să existe în realitate. Argumentul lui Anselm este simptomatic pentru mentalitatea scolastică influenţată de platonism (care începea cu existenţa lui Dumnezeu pentru a coborî, prin raţionamente ulterioare, la lumea creaturilor): el presupunea că omul poate descoperi un adevăr important despre realitate „doar" prin raţionament. Aşa cum a observat Alexandre Koyre, Anselm nu face o demonstraţie cu adevărat ontologică, fiindcă aceasta „presupune în mod necesar o percepţie, o noţiune clară şi distinctă a esenţei divine. Or, [...] Sfântul Anselm neagă posibilitatea unei asemenea noţiuni". Cunoaşterea empirică este suspendată, ca şi relaţia ei de *feedback* cu ontologia: „numai raţiunea poate proba existenţa unei Naturi suverane, unice, suficiente sieşi şi sursă, prin bunătatea atoţ-puterii sale, a tot ceea ce există" – afirma Anselm. Pe de altă parte, nu e greu să speculăm – calchiind o figură a discursului paideic: precunoaşterea, pregăsirea Magistrului – că tocmai un rudiment de ontologie precede cunoaşterea empirică. Iată cum transcrie Karl Mannheim acest gând: „Dacă cunoaşterea empirică nu ar fi precedată de o ontologie, ea ar fi cu totul de neconceput, fiindcă putem extrage înţelesuri obiectivate dintr-o realitate dată numai în măsura în care suntem capabili să punem întrebări inteligente şi revelatoare". 6

Ştim prea bine ce contribuţie a avut răsturnarea argumentului ontologic la consolidarea autorităţii lui Toma de Aquíno. El a stabilit că argumentul ar fi valid numai dacă esenţa lui Dumnezeu ar fi cunoscută de cineva, ceea ce nu se putea întâmpla. Mai departe, adaptându-l pe Aristotel la necesităţile doctrinare ale creştinismului, *doctor communis* a găsit faimoasele cinci dovezi ale existenţei lui Dumnezeu pornind de la observarea lumii, făcând din procedura raţională a intelectului o *preambula fidel*, un pas înaintea credinţei date prin revelaţie. Ştim, de asemenea, cum a radicalizat Kant critica argumentului ontologic, respingând „uzurpările neîntemeiate" ale raţiunii, între care şi „argumentele raţiunii speculative în sprijinul existenţei unei fiinţe supreme" 7. De fapt, prestigiul lui Kant şi radicalismul stringent al

criticii sale au expediat argumentul ontologic spre periferia arhivistică a filosofării, de unde numai naturile excentrice îl mai recuperează din timp în timp.8

Mai puţin cunoscută e o contribuţie din epocă la refutarea argumentului ontologic. Ea aparţine lui Gaunilon, un fost viconte de Tours devenit călugăr la abaţia Marmoutieres, care a remarcat absenţa din argumentaţia ontologică a unei garanţii a existenţei extramentale a lucrului gândit. Dacă orice poate trece din minte în realitate – mai precis: de la *a fi în minte* la *a fi în realitate* –, scrie Gaunilon, atunci au dreptate şi cei care „presupun că există în Ocean o insulă numită numai datorită dificultăţii sau mai degrabă neputinţei de a se şti că nu este, *pierdută*". Deoarece, potrivit lui Anselm, „nu poţi să te îndoieşti că această insulă superioară tuturor celorlalte există în mod real într-un anumit loc, cum nu te îndoieşti că este în mintea ta, şi pentru că este superioară şi în minte şi în realitate, este necesar ca ea să fie, pentru că dacă n-ar fi, orice pământ existent în realitate i-ar fi superior şi deci aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară ar rmtea nu existe". Dar cum nu am nicio dovadă că această insulă există şi că există aşa cum o gândesc şi neştiind dacă „insula cea mai mare" este „în mintea mea ca un lucru existând real şi indubitabil, ori ca 4111 lucru fals şi incert", argumentul cade. 9

2. Nu trebuie să fii specialist în problemele gândirii utopice pentru a detecta, dincolo de retorica argumentaţiei – ontologice a textului lui Gaunilon, două trăsături fundamentale ale Utopiei clasice: insularitatea şi perfecţiunea. Această inevitabilă descoperire a mărcilor discursului utopic se cere completată cu examenul unor structuri mai adânci, aşa cum apar ele în procesul de constituire a ontologiilor. Vom lăsa deoparte stabilirea filiaţiei probabile a imaginii insulei perfecte, care circulă în Europa occidentală ca urmare a interesului pentru Platon, Lucian, Iambul ori Euhemerus, trecând şi în mai recenta literatură populară creştină – *Navigaţio Sandi Brandani*, de pildă.

În substanţială să lucrare *Zur Ontologie des Gesellschafl-lichen Seins*, Georg Lukács scria că „filosofia şi religia merg pe căi principial opuse în constituirea ontologiei". Astfel, religia conturează o imagine a lumii în cadrul căreia „dorinţele nesatisfăcute în viaţa cotidiană, care transcend existenţa cotidiană a oamenilor, dobândesc perspectiva împlinirii într-o altă lume, instituită cu pretenţii ontologice".

Dimpotrivă, ontologia filosofico-ştiinţifică „cercetează realitatea obiectivă pentru a descoperi spaţiul de mişcare real al practicii reale (de la muncă la etică)". 10 Ambele demersuri ontologice îşi au originea în acele grupuri sociale a căror sarcină specială este să ofere societăţii din care fac parte o interpretare a lumii. Mannheim opinează că, în măsura în care societatea e mai statică, acest strat care elaborează ontologia – şi care nu poate fi numit mai bine decât *intettigentsia* – e şi ţi mai static şi capătă un statut foarte bine definit (dacă nu devine pur şi simplu o castă) – magicienii, brahmanii, clerul medieval. *Intettigentsia*. exercită un control monopolist asupra formării imaginii despre lume a acelei societăţi, asupra reconstrucţiei ori reconcilierii diferenţelor imaginilor despre lume formate în alte straturi, prin intermediul predicii, lecţiei, confesiunii. În condiţiile în care pătura furnizoare de *Weltanschaimng* este exponenta unei colectivităţi organizate riguros, ca Biserica ori statul autoritar, ea ajunge în mod necesar la dogmă, pentru a putea opune adversarilor un front comun. 1X

Ontologia religioasă şi cea utopică sunt exemplele cele mai bune pentru monopolismul intelectual, cu tendinţele lor către dogmatism şi către izolarea de conflictele veritabile ale vieţii cotidiene. Totuşi, sub presiunea istoriei, mentalitatea religioasă şi cea utopică sunt forţate – până la un punct, cum vom vedea mai încolo – să includă experienţa cotidiană. De pildă, creştinismul a preluat de la Platon schiţa unei ontologii dualiste, apărută în contextul crizei polisului grec: ea urma „să garanteze fixarea, ca posibile şi necesare, a postulatelor morale considerate indispensabile pentru salvarea cetăţii". 12 Utopia teologică a lui Augustin, între altele, e consecinţa dualismului *civitas Dei* – *civitas terrena*, minunat accentuat de forţa militară a lui Alaric *ante portas*.

Dacă Platon rămâne în istoria paradoxală a utopismului prin sistemele din *Republica*, *Legile* ori *Timaios*, eşecul experimentelor sale fiind discret trecut sub tăcere, moştenirea sa este îmbogăţită cu dualismul ontologic: „pe de e parte lumea oamenilor, din care provin nevoile religioase, dorinţa de a le satisface, pe de altă parte o lume transcendentă, a cărei natură ontologică este chemată să ofere perspective şi garanţii pentru îndeplinirea lor". 13 Adăugând dualismului ontologic platonician interpretarea teleologică a conexiunilor ontologice impusă de Aristotel ca mod de gândire şi fixată

de modelul iudeo-creştin al timpului liniar, obţinem elemente preţioase ale utopismului, ca şi ale teologiei.

Introducerea cosmosului ca fundament ontologic şi obiect vizibil al puterii lui Dumnezeu ar fi putut deveni punctul cel mai vulnerabil al sistemelor religioase. În domeniul moralei religioase (dominantă în societăţi ca aceea medievală), conceptele, influenţate de o ontologie religioasă a sufletului, erau protejate de caracterul lor programatic vag şi disputabil – păcatul şi mântuirea au primit cele mai diferite definiţii oficiale, pentru a nu mai pomeni ereziile. 14 Această protecţie lipsea în ontologie, drept care inanitatea proiectelor ontologice se cuvenea mai curând sancţionată. Numai că nu s-a întâmplat aşa. *Parousia* iminentă, constant invocată şi uneori profeţită cu exactitate, nu s-a realizat; au devenit prin aceasta creştinii mai puţin credincioşi? Nicidecum: din însuşi interiorul bisericii au pornit curente compensatorii, care au ajuns până la invenţia unor *parousii de substituţie* (Lukács), de tipul revoltei călabreze conduse de

Gioacchino da Fiore. Principiile esenţiale ale ontologiei religioase au supravieţuit: caracterul teleologic al cosmosului şi al dezvoltării istorice, construcţia antropocentrică (şi, implicit, necesarmente geocentrică) a cosmosului, condus de atotputernicia, teleologic exercitată, a lui Dumnezeu, transformă viaţa pământească a omului într-un centru al universului, susţinut transcendent". 15 Descoperirile ştiinţei moderne, de la Copernic, Kepler şi Galilei, deşi au pus la grea încercare ştiuta abilitate a teologiei de a masca şi recupera contradicţiile dintre dogmă şi cunoaşterea empirică (nu întotdeauna expediabile ca erezii, după tipicul mult folosit cu inadvertenţele şi carenţele de structură inerente), au putut fi întrucâtva recuperate, prin teoria adevărului dublu. Progresele contemporane ale ateismului nu sunt nici mai spectaculoase, nici cu mult mai lesnicioase decât în urmă cu secole. Între timp, nominalismul radical al lui Berkeley, transformarea de către Schleiermacher a religiei într-un sentiment pur subiectiv, ori pletora de neodoctrine din ultimele decenii, au complicat situaţia până la limita indecidabilităţii şi a echivalării opţiunilor.

3. Nici utopiştii nu au dezarmat faţă cu realitatea istorică. *Parousia* lor – instalarea societăţii perfecte – s-a amânat continuu, rămânând elementul central şi indubitabil în constituirea unui determinism din ce în ce mai riguros. Credibilitatea viziunilor viitorului radios, conservată prin remanierea cauzalităţii istorice în

funcţie de impactul cenzurii ontologice, a început să depindă mai puţin de un calendar strict. Numai certitudinea compensatorie a milenarismului s-a păstrat, susţinută de un flux constant de proiecţii alimentate de noile realităţi.

Sub acţiunea logicii, ontologia capătă în utopii un caracter ancilar, ilustrativ. Ea nu poate servi niciodată contra-argumente într-o controversă a principiilor; evidenţa palpabilă – ca în cazul utopiilor de substituţie, modelate de regulă în valori negative – nu compremite silogistica ispititoare a utopismului. Chiar şi atunci când totul pare pierdut pentru doctrinar, manipularea bazei ontologice e încă la îndemână: prin *ketman* – corespondentul teoriei adevărului dublu – i, prin invocarea *argumentului demonologie*, prin recursul la diversele versiuni ale legitimismului. Aşa cum vom vedea în continuare.

Gobineau, în *Religions et philosophies de l'Asie centrale*, înregistrează cazul unui adept al lui Avicenna, predicatorul

Sadra, teoretician şi practician al *ketman-ului*, procedeu ambiguu folosit curent, pare-se, în Persia (despre care un indigen spunea că n-ar adăposti „un singur musulman absolut"). Sadra a izbutit să propage cu mare succes avicennismul în rândurile elitei cultivate, în ciuda vigilenţei apărătorilor dreptei credinţe. El obişnuia să se prezinte cu toate rigorile umilinţei teologilor unui oraş, rămânând o vreme în societatea acestora doar pentru a le da dreptate în orice privinţă. Vorbea puţin şi rar, răspundea în modul cel mai dogmatic la întrebările experţilor, citind sursele de autoritate inchestionabile ale doctrinei şiite. Nimeni nu ar fi bănuit cele mai timide interese individuale în junele şters şi oaFe-cum prea cuvios, astfel că, după câteva zile, acesta era invitat să dea lecţii publice. Stricta supraveghere a primelor lecţii se dovedea inutilă, Sadra copleşind pe toată lumea prin dogmatism – servit cu acea subtilitate ce atârnă doar de erudiţie, nu de speculaţie. Cum asemenea oameni nu pot ajunge la erezie, teologii oficiali, ascunzându-şi cu greutate nemulţumirea faţă de monotonul propovăduitor, îl lăsau în deplină libertate şi îi recomandau subiecte mai delicate. De la abluţiune la rugăciune, de la revelaţie la unitatea divină, Sadra-cel-mai-musulman-decât-Profetul trecea prin toate punctele fierbinţi ale dogmei. Strecurând ici şi colo câte o confidenţă, o dezminţire a propriilor afirmaţii făcute cu puţin timp înainte, intercalind propoziţii cu dublu înţeles, silogisme falacioase care deconcertau pe iniţiaţi, totul în contextul unui discurs tradiţional

aproape fără cusur, din care nu lipseau mişcătoare profesiuni de credinţă. Când auditoriul părea pregătit, iar cei mai avansaţi discipoli vădeau semnele înţelegerii mutuale, Sadra miza totul pe o carte şi nega Islamul, argumenta deschis avicennismul, apărând în toată subversiva sa condiţie de logician şi metafizician. *u*

Patentul acestui videşug nu e totuşi exclusiv oriental. Lacan, comentând scrierea augustiniană de *Magistro*, exemplifică ambiguitatea discursului printr-un *topos* epicureic: adepţii lui Epicur folosesc un paradox al comunicării, conferind o funcţie diametral opusă argumentelor negative. Ex-punând amănunţit ideile pe care aparent le respinge, epicureicul pune în lumină valoarea lor intrinsecă de adevăr, ajungând să convingă auditoriul de contrariul riguros al demonstraţiilor la care acesta din urmă asistă: „Epicureicul care susţine că sufletul este muritor citează argumentele adversarilor săi pentru a le refuta. Dar cei care au ochii deschişi văd că acolo e adevărul şi recunosc că sufletul e nemuritor". 17 Discursul mascat care face să circule „la parole persecutee" (Leo Strauss) poate în acest fel nu numai să mizeze pe ambiguitatea oraculară sau pe vagul vaticinar al profeţiei, vehiculând – respectiv – două adevăruri echivalente ori un adevăr difuz, nehotărât între intuiţii şi indicii concurente, ci desparte adevărul intim de adevărul public. Ce altceva este până la urmă un pasaj utopic descriind o lume pe dos decât exploatarea dibace a unui complex hermeneutic din linia situaţiilor reamintite mai sus? Chiar apologia, în anumite împrejurări, poate miza pe răsturnarea mesajului, dacă autorul ei are priceperea de a lăsa iniţiaţilor semnele cuvenite. Mai mult decât atât, *ketman-ul*, realizabil şi în comportamentul social, devine o componentă a vieţii cotidiene. Înţelegerea funcţionării sale presupune o extrapolare a conceptului estetic de rol: urmând paradigma lui *theatrum mundi* („the world's a stage"), acel *homo sociologicus* teoretizat de Ralf Dahrendorf pune şi problemele „distanţei de rol", într-adevăr, este imediată analogia dintre setul de reguli ce guvernează evoluţia scenică a unui actor cu normele existenţei sociale. Helmuth plessner, într-un articol de notorietate din 1960 citat de Hans Robert Jauss, *Soziale Rolle und menschliche Natur*, susţinea interpretarea dedublării dintre individul public şi cel privat prin prisma genului dramatic, arătând că rolul şi jocul servesc la idealizarea formelor de comportament „pe care societatea le pretinde de la individ. El însuşi se furişează în acest rol şi nu-i rămâne decât să

facă în aşa fel încât să-l joace şi bine. Cine nu se potriveşte cu rolul şi: strică jocul, perturbă ansamblul social şi devine indezirabil atât pentru rolurile superioare, cât şi pentru cele inferioare". Cum remarca Jauss, dedublarea e absolut necesară

— Neputând fi anulată decât în formele patologice de asumare a rolului –, limita dintre cele două situaţii – teatru pe de o parte, societate pe de alta – fiind depăşită numai atunci când distanţa de rol adoptată automat este şi subliniată prin *als obul* atitudinii estetice. 18 Pe tărâmul utopiei, prin minuţioasă programare, prin ritualizarea existenţei sociale, rolul estetic şi cel sociologic par să fuzioneze. Dacă tendinţa ideală şi cultivată de utopişti este aceea de a exorciza prin automatizarea reacţiilor orice senzaţie de *als ob*, până la *duckspeak* şi *bellyfeel*, nu trebuie uitată nici la fel de importanta tendinţă de a accepta convenţia, de a manevra utopii ni investiţi cu o grotescă vocaţie histrionică, destul de cinici

— De masochişti? – pentru a se complace în distribuţia unei piese absurde. Fiecare joacă în faţa şi cu ştirea tuturor. Inadvertenţele ontologiei, comune religiei şi utopiei, sunt puse de multe ori, ca şi crizele ori contradicţiile flagrante, pe seama unei forme aberante a cauzalităţii, pe care Leon Poliakov a numit-o *cauzalitate diabolică*. 19 Potrivit acestei cauzalităţi – inutil, se va vedea, să-i subliniem popularitatea –, în umbră şi la originea tuturor neplăcerilor, incidentelor nedorite şi dezastrelor stau forţe ale răului, încarnate sau exploatate de personaje şi grupări cu programe distructive. O entitate sau organizaţie malefică complotează împotriva omenirii – sau împotriva acelora care îi vor binele –, făcând dificile, iar alteori imposibile, acţiunile pozitive ori salutare. Această „viziune poliţistă a istoriei" (Manes Sperber, 1953) se propune ca substitut pentru o cauzalitate elementară şi exhaustivă, de ordin oarecum folcloric, susţinută de nevoia liniştitoare a unei explicaţii rapide pentru orice eveniment, a unei „cauze prime". Este o soluţie perfectă pentru persoanele şi societăţile cu interese în mascarea resorturilor cauzale reale, constituind un fel de reluare a atribuirii, de către omul primitiv – aşa cum a fost reconstituit de Levy-Bruhl, în special –, a unor intervenţii decisive forţelor oculte. Prilej foarte bun şi pentru o eventuală „vânătoare de vrăjitoare", dublu avantajoasă: deturnează suspiciunile cauzale şi epurează indezirabilii.

Karl Popper, care a tot revenit asupra acestei „the conspiracy

theory of society", definind-o de mai multe ori, scria în *Conjectures and Refutations*: „Homer a conceput puterea zeilor într-un asemenea mod, încât orice se întâmpla pe câmpia din faţa Troiei nu era decât o reflectare a diverselor conspiraţii de pe Olimp. Teoria conspiraţionistă a societăţii e doar o versiune a acestui teism [...] Ea vine din abandonul lui Dumnezeu, urmat de întrebarea: «Cine e în locul său?»". Aşadar, viziunea poliţistă a istoriei ar fi, în forma sa modernă, un rezultat tipic al laicizării superstiţiilor religioase. Foarte bună explicaţie, dacă nu s-ar întâmpla că marii gânditori religioşi, de la Augustin la Karl Barth, au contribuit la consolidarea unui adevărat *argumentum demonologicum*: dotaţi cu o putere cauzală specială, demonică, evreii ar fi demonstrat prin chiar tribulaţiile lor existenţa lui Dumnezeu. Cu vorbele din 1942 ale lui Karl Barth: „Cum se recunoaşte în general, existenţa evreilor e o probă adecvată a existenţei lui Dumnezeu. E o demonstraţie adecvată a profunzimii culpabilităţii umane şi, deci, a neînchipuitei măreţii a dragostei lui Dumnezeu, semnificată de evenimentul în care Dumnezeu reconcilia lumea cu El în Hristos". Oricum, de origine mistică, „prelogică"... primitivă sau nu, cauzalitatea diabolică – exemplele, de la iezuiţi la francmasoncrie, sunt numeroase – a fost intens folosită de utopişti: Fourier, Wroński, Azais, printre atâţia alţii, se credeau victimele unor conspiraţii diabolice, care tergiversau utopizarea întregii lumi. Iar *establishmentul* utopiilor invocă, la rândul său, feluriţi adversari – persoane, grupări, carenţe psihologice şi educaţionale – ai progresului. Nici pomeneală de viciile proprii – fie ele structurale sau nu.

O altă formă deviantă a cauzalităţii, de la izvoarele dialecticii idealiste germane, avea să ducă spre doctrinele legitimiste şi de apologie a prezentului.

Nimic mai aproape de esenţa utopismului decât legitimismul. Dacă se întâmplă ca utopianul să fie conştient – nu simplu automat, nu simplă maşinărie teleghidată –, el ajunge aproape sigur la cultul utopiei a cărei parte este. Eminescu, fără a folosi chiar terminologia studioşilor utopiei, face o demonstraţie de neuitat a afirmaţiei de mai sus în proza sa „Cezara". Eutanasius, retras în utopica sa insulă, un „rai pământesc" izolat de nepoftiţi, descoperă acolo o paradoxală utopie-în-utopie (dacă socotim că insula este de fapt „insulă-n insulă", paradoxul sporeşte): o societate dealbine. 20 După cum îi scrie Eutanasius lui Ieronim, vocaţia albinelor e legitimismul: „Mai întâi

statul albinelor. Ce ordine, măiestrie, armonie în lucrare! De ar ave cărţi, jurnale, universităţi, ai vede pe literaţi făcând combinaţii geniale asupra acestei ordine […]" O altă întâlnire cu imaginea stupului, adevărată obsesie a utopiştilor, adevărat arhetip al societăţii ideale!

Această imagine a utopistului legitimist e clasică, deşi tocmai nuanţa contestatară a părut celor mai mulţi a fi componenta cea mai rezistentă şi, în acelaşi timp, cea mai importantă a utopismului. Spaniolul Juan de Salazar, care a trăit cam între anii 1570 şi 1623, aspirând, ca mulţi alţi tutori ai epocii, la condiţia de pedagog al puterii, a publicat în 1559 un tratat pentru educaţia principilor, cu titlul neutru *Politica española*. Acest Machiaveli iberic nu a ezitat să precizeze că statul ideal oricum exista: era chiar Spania. Prea Catolicilor Regi! Cine s-ar fi gândit? Cam tot în acea vreme, monarhii spanioli îi apăruseră şi lui Campanella drept cei mai potriviţi agenţi ai renovării, aşa cum şi papa fusese

]90

Într-o vreme. Campanella le-a scris ambilor – aşa cum Bacon ia scris lui James I, cum Andreae s-a adresat învăţaţilor creştinătăţii, cum Hartlib şi comenienii au scris parlamentului britanic, aşa cum… –, fără folos. Dezamăgit şi retras la Paris, autorul *Cetăţii Soarelui* a continuat să caute sprijin pentru proiectele sale. De astă dată, aflat mai aproape, guvernul lui Richelieu a fost considerat – cititorii lui Dumas vor tresări! – încarnarea cârmuirii din Cetatea Soarelui. Noua ediţie (pariziană) din 1637 a utopiei lui Campanella include stupefianta părere, în vreme ce ediţia pariziană din acelaşi an a cărţii sale de *Sensu Rerum et Magia*, scoasă poate într-un moment de îndoială, face doar un apel ca Richelieu să înalţe cetatea radioasă. Apelul avea să revină într-o scrisoare a călugărului vizionar şi itinerant către cardinalul mai degrabă distopic: „et Civitas solis, per me delineata ac per te aedificanda".

Câteva decenii mai târziu, Leibniz avea să ducă la ultimele consecinţe apologia prezentului, scriind (în mai toate operele sale, de la *Micul discurs*… din 1686, la *Principii ale naturii şi graţiei*, din 1714) că lumea noastră e cea mai bună dintre lumile posibile. 21 La început s-a ridicat destul de uşor la concept: şi-a trecut doctoratul la douăzeci de ani, a primit, după nenorocul de a-şi pierde tatăl în fragedă copilărie, ajutorul unor personaje importante. Ajuns, în urma unei abile manevre – o dedicaţie pe o lucrare de jurisprudenţă –, protejatul

prinţului-elector de Mainz, Leibniz a putut vedea de foarte aproape resorturile vieţii politice, prin bunele oficii ale cavalerului de Boineburg, primul sfetnic şi ministru al electorului. Tânărul gânditor călătoreşte mult, cunoscând pe cărturarii vremii, dar şi implicându-se tot mai mult în afacerile politice, de la alegerea unui rege în Polonia la alungarea turcilor din Egipt. Succesele diplomatice, dar în primul rând cele ştiinţifice – între care gloria, disputată cu Newton, de inventator al calculului diferenţial şi integral-se ţin lanţ, prestigioasele *Acta eruditorum* şi *Journal des savants* îi publica preţioasele lucrări, tratatele îi sunt cunoscute şi respectate. Totul merge ca în cea mai bună dintre lumile posibile, chiar dacă favorurile se cer plătite cu genealogii şi istorii de curte: monadologul ştia să creadă în „armonia prestabilită" şi în principiul raţiunii suficiente, pe care chiar el îl adăugase celor trei legi ale logicii aristotelice. Numai ultimii ani ai vieţii lui Leibniz ne apar într-o altă lumină, de parcă în locul celei mai bune dintre lumi s-ar fi insinuat cea mai proastă dintre ele – aceea divulgată în secolul următor de un Schopenhauer. Sărac, primul preşedinte al Academiei de la Berlin moare neglijat, chiar hulit, în trista companie a ultimului său servitor, fără să ceară asistenţă religioasă. A fost convins până în ultima clipă – se pot gândi astăzi filosofii – că tot răul ce i se întâmpla către sfârşit nu era decât o iluzie, o carenţă de percepţie; se va fi consolat cu descoperirea unei raţiuni suficiente, perfect camuflată de asfinţitul gloriei sale.

Nefiind un utopist în tradiţia lui Morus, Leibniz nu a compus niciodată imaginea elocventă a unei orânduri ideale, mulţumindu-se cu lectura operelor altora, de la Bacon, Andreae şi Campanella, prin Comenius şi Bruno, la cele mai facile texte ale deja imensului corpus: *Histo irc comique* a lui Cyrano, *Les Sevarambes* ai lui Vairasse, *Avgeuis* de Barclay. 22 Ambiţia utopică a lui Leibniz era cu mult mai mare decât să lase amintirea unei pierdute insule fericite. Utopia sa era lumea întreagă.

Prin amplitudine şi program, Leibniz îşi înscrie proiectele utopice în curentul pansofic, unul dintre cele două curente majore urmărind în secolul al XVII-lea refermularea relaţiilor dintre ştiinţă şi religie în societatea europeană. Primul curent avea la origine metafora de largă circulaţie a celor *două cărţi*, Cartea Naturii şi Cartea Sfântă, văzute ca surse echivalente ale cunoaşterii creştine; separate, folosind limbaje distincte, având arii de investigare, instituţii şi metode diferite,

dar ducând deopotrivă la adevăr. Curentul celălalt era Pansophia, o nouă sinteză creştină care urma să înlocuiască ştiinţa acceptată în bisericile europene înainte de perioada marilor schisme de la 1500, care a coincis cu atacurile cele mai serioase la adresa tradiţiei lui Ptolemeu, Aristotel şi Galen. Pansophia este o metaforă intelectuală clar înrudită cu utopismul şi milenarismul: o lume creştină perfectibilă şi perfecţionată, bazată pe o nouă ştiinţă, ordonată şi deasupra crizelor, care să poată constitui o cale sigură către Dumnezeu. Comenius, cel care asigură prin opera, ideile şi activismul său unitatea acestui însemnat curent din gândirea europeană, împrumutase termenul de la Peter Laurenberg, autorul unei cărţi apărute în 1633 la Rostock, *Pansophia*, *sive Paeclia Philosophica*. Cuvântul era tot o moştenire de la vechii greci – îl folosise Philon –, dar avea să capete maximă circulaţie abia în secolul al XVIII-lea. 23 Din lunga listă a celor care au conturat şi au răspândit principiile pansofice să reţinem pe italienii Bruno şi Campanella, englezii Francis Bacon şi John Wilkins, germanii

Alsted, Besold şi Andreae, moravul Comenius, ca şi pe discipolii acestuia refugiaţi la Londra, Hartlib şi Dury. Dintre precursorii cei mai preţuiţi de pansofişti, de reţinut figura aproape legendară a lui Rămân Lull, care dăduse, mai ales prin *Ars magna generalis*, forma canonică a oricărui proiect viitor de fixare a elementelor cunoaşterii universale şi de folosire a noii ştiinţe ca instrument pentru răspândirea creştinismului.

Până la un punct, Pansophia şi Utopia lui Morus sunt înrudite, prima părând o extensiune a celei de-a doua. Numai că asemănările formale – căutate uneori de pansofişti, pentru care popularitatea utopiilor constituia o şansă de popularizare a propriilor idei – nu pot ascunde marea diferenţă în spirit – în jurul anului 1600 ideea de utopie începuse să-şi capete semnificaţiile actuale: societatea perfectă nu mai încăpea în conturul difuz al enclavei, ci tindea să invadeze epoca, să fuzioneze cu atmosfera ştiinţifică şi religioasă a Europei. Însuşi cuvântul „utopie" îşi îmbogăţea semnificaţiile: nu mai era denumirea poveştilor unor călători despre uimitoare ţinuturi îndepărtate, ci ajunsese să denumească viziunile despre un stat ideal *hic et nunc*, proiectele reformiste de mari dimensiuni.

Leibniz, devenit protejatul lui Boineburg – interesat de alchimie şi simpatizând o vreme cu rosicrucienii –, aducea cu sine şi un mic

trecut rosicrucian: fusese secretarul unei frăţii de orientare similară. Scrisese în 1671 un *encomium* inspirat de Comenius, studiase *Opera Didactica Omnia*, citise, am văzut, utopii şi proiecte pansofice (în manuscrisele sale au fost găsite şi aprecieri cu privire la acestea, nu întotdeauna favorabile). În plus, începuse să se vadă în chip de reformator, după chipul şi asemănarea nemotheţilor antici. Ca toţi marii reformatori, era convins că execută un mandat divin. Ca orice utopist, credea că numai propunerile sale trebuie respectate, ca fiind singurele temeinice, salvatoare, *practice*. Repeta adesea că poartă un mesaj divin autentic şi că nu e colportorul unor fantezii păguboase ca acelea ale lui Morus, Campanella sau Bacon. La capătul unei vieţi în care slujise cu tenacitate o cauză unică, mereu aceeaşi în ciuda aparentelor schimbări, putea scrie cu îndreptăţire cancelarului Rusiei: „Din tinereţe, scopul meu ultim a fost să lucrez pentru gloria Domnului prin progresul ştiinţelor, care luminează cel mai bine puterea, înţelepciunea şi bunătatea divine [...] Sunt totdeauna pregătit să-mi îndrept gândurile către acest ţel şi am căutat întotdeauna un prinţ care să împărtăşească acelaşi scop [...] în privinţa asta nu favorizez nici vreo naţiune, nici vreun popor [...]". Nimic mai adevărat. A dedicat *Monadologia* lui Eugeniu de Sa voia, învingătorul turcilor la Viena. A plănuit resurecţia utopică a Sfântului Imperiu Roman, sub dubla autoritate a papei şi a împăratului. A crezut o vreme că Ludovic al XIV-lea e prinţul nemuritor al viselor sale, pentru a-l critica violent când a înţeles contrariul. A exaltat idealul teutonic, a sperat în utopizarea Chinei, a sfârşit făcând apologia lui Petru I, Chiar pentru întreprinderile de mai mică anvergură, diversele societăţi savante şi academii, Leibniz a căutat bunăvoinţa potentaţilor, pierind de la raţionamentul foarte simplu că aceia, oricât de avari ar fi fost, ar fi vrut să trăiască anticipat, până la izbăvire, deliciile nemuririi: seninătate, linişte, împăcare, faimă – *coelum în tenis*! Iar dacă, prin absurd, *potestas* nu s-ar fi sinchisit (financiar vorbind) de *sapientia*, Leibniz ţinea în rezervă o ieşire sigură din încurcătură: protocronic, el imaginează pe lângă utopicele adunări ale învăţaţilor nişte ateliere capabile să asigure autofinanţarea – de la ţesătorie şi vopsitorie la fabricarea uneltelor pentru şlefuit lentile (îndeletnicire atât de filosofică de la Spinoza încoace!).

Aceste nobile idealuri, compromise de ghinionultipic al novatorilor 2, au fost într-un fel compensate de perspectiva unei

mathesis universalis, ca şi de aceea a unei religii naturale ecumenice, care au supravieţuit eşecurilor şi continuă şi astăzi să intereseze pe intelectuali, de la logicieni la prelaţi. Culmea este că nu pe acest Leibniz îl nemureşte cunoaşterea noastră clişeizată, sloganizată, folclorizată – folclorul tranzient al unui „sat global" –, ci pe acel Leibniz din *Teodicee*, avocatul îndărătnic şi cu răspuns stereotip tuturor obiecţiilor – ale lui Bayle, de exemplu – al celei mai bune dintre lumi. Teză sortită celei mai fragile cariere, credinţa lui Leibniz că întreaga categorie a posibilului se manifestă în jurul nostru numai prin ce are mai bun a eşuat în deriziune. A fost o pradă ideală pentru Voltaire, necruţător cu ideile fixe şi gata să intervină în disputele intelectuale accesibile mondenilor: *Candide, ou l'optimisme* e dovada. Doctorul Pangloss – e o ironie chiar numele său – demonstrează principiul raţiunii suficiente pe înţelesul tuturor, cu exemple şi silogisme populare, reducând luxurianta realitate a unui roman picaresc (împins la absolutul său delirant) la o monotonă regăsire a identicului. Atâta ontologie redundantă, atâtea peripeţii nu sunt decât deghizările unui adevăr dinainte ştiut!

Un profesor cu infinite resurse ca Pangloss, biruitor al evidenţei, umblă să-l convertească la cuceritoarea s-îa doctrină şi pe greu încercatul Candide. Acesta, care îşi merita cu prisosinţă numele cel puţin în accepţie peiorativă, e neîncrezător după aventuri care culminaseră cu naufragiul şi cutremurele de la Lisabona: „Şi c'est ici le meiâleur des mondes possibles, que sont donc les autres?" Ba chiar, umblând mofluz după Cunegonde – ba moartă, ba dispărută, ba, şi mai rău, risipindu-şi darurile naturale –, Candide are cutezanţa de a-şi interpela magistrul, proaspăt scăpaţi amândoi din mari pericole, intraţi în alte daraveri: „Eh bien, mon cher Pangloss", începe tânărul aventurier *malgré lui*, „quand vous avez ete pendu, dissèque, roue de coups, et que vous avez rame aux gale-res, avez-vous toujours pens que tout allait le mieux du monde?" Pangloss, printre altele şi partizan al basculei gnostice 25, rămâne la vechile opinii: „je suis philosophe: îi ne me convient pas de me dedire, Leibniz ne pouvant avoir tort". Imperturbabilul optimism al lui Pangloss, atât de rezistent la confruntarea cu ontologicul, e memorabil definit de Candide într-o clipă de năduf: este „la rage de soutenir que tout est bien quand on va mai", Schopenhauer, luptând să impună pesimismul, nu ar fi nimerit mai bine ţinta!

Iar pentru ca deriziunea să capete o neașteptată validare, s-a descoperit că Leibniz, pe când scria istoria oficială a Casei de Brunswick, a știut să împingă înapoi cu douăzeci degenerații pe gloriosul strămoș Azo. Pe soția lui Azo o chema… Cunegonde. 26

4. Kant, sensibil la decorul utopic, avea să imagineze în *Critica rațiunii pure* tărâmul ideal al intelectului pur ca pe o insulă în oceanul iluziei, pentru a formula în patru alte instanțe utopia sa propriu-zisă, în centextrd unei viziuni teleologice a istoriei. 27 Această utopie e într-un fel cea mai bună reacție împotriva filosofiei franceze: emul nu a fost creat pentru fericire și împlinire instinctuală, ci pentru actualizarea unicelor sale capacități raționale. Astfel, scopul istoriei este dezvoltarea rațiunii umane (*Vermmă*), văzută ca o capacitate (*Vermogen*) de a extinde principiile (*Regem*) și scopurile (*Absichten*) folosirii tuturor forțelor sale dincolo de instinctual. Utopia lui Kant este astfel depășirea animalității. Cu exprimări care aveau să fie puse în circulație în cultura noastră de Nae Ionescu, ilustrul german insista că numai omul, dintre toate animalele, nu se împlinește pe deplin numai în limitele propriei vieți. 28 Omenirea îi apărea lui Kant încă foarte departe de limanul teleologiei sale, imperativul categoric fiind prea puțin răspândit. Totuși, pacea universală și statul cosmopolit, împlinirea finală a omului aveau să vină. Istoria era doar purgatoriul la capătul căruia idealul utopic devenea tangibil.

Relevanța ontologică a rațiunii a început să fie violent contestată după revoluția franceză și declinul iluminismului, romantismul regresând irațional către un trecut idealizat, lipsit de contradicții. Puțini gânditori vor mai rămâne să creadă că prezentul, „veacul cel plin de toate păcatele" (Fichte), e doar o etapă în drumul către un mâine al imperiului rațiunii. Între aceștia și marii utopiști ai secolului al XIX-lea, care vedeau în contradicțiile contemporane tocmai garanția și șansa viitorului fericit, se înalță ciudata credință a lui Hegel, pe care el nu a ostenit nicicând s-o fundamenteze filosof ic, în existența imperiului rațiunii chiar în prezent.

Lukács a surprins foarte bine caracterul dilematic – dacă nu oarecum duplicitar – al ontologiei hegeliene, centrată pe categoria contradicției. Importantă pentru discuția utopismului este în special prima fațetă a ontologiei hegeliene, dominată de postularea sfârșitului istoriei prin apoteoza spiritului universal – Napoleon călare la Jena ori statul prusac. Apologia hegeliană a prezentului este, la rândul ei,

minată de o contradicţie funciară: pe de o parte, considerând prezentul domnia înfăptuită a raţiunii, se înlătură din dialectică elementele inevitabil subiectiviste (să ne gândim la Fourier!), punându-se accentul pe caracterul ei obiectiv ontologic; pe de altă parte, prezentul poate dobândi o veritabilă fundamentare ontologică doar ca punte între trecut şi viitor – dacă totuşi prezentul este considerat împlinirea tuturor posibilităţilor dialecticii, el fiind deci desăvârşit, urmează că istoria s-a sfârşit. În această dilemă trebuie căutate şi sursele celor mai diverse concepţii utopice. 29

Contradictorie şi paradoxală, ontologia utopiei se constituie în acest – dacă îi credem pe Hegel, Alexandre Kojève sau Arnold Gehlen – *nachgeschichtlicher Zeit* ca soluţie de compromis între *civitas Dei* şi *civitas terrena*: din înalt coboară principiile, din adâncuri irumpe realitatea. Utopia devine, cu termenul lui Abraham H. Maslow, *eupsihie*, fervoarea vizionară – *amor fati*.

NOTE

1 E drept că Aristotel deja propune compromisul ontologic: nu există decât [ceea ce devine, nu devine decât ceea ce este. Dar absolvirea lui Parmenide nu poate veni decât dintr-o perspectivă mai comprehensivă. Astfel, Mirrea Eliade a deosebit, pe lângă sciziunea funciară a omului, justificată să opţiune. Citez aproape la întâmplare: „Ia soif d'etre de l'homme, l horreur qui lui inspire ledevenir". (*Techniques du Yoga*, Gallimard, „Idées", 1975, p. 284)

2 Gheorghe Vlăduţescu a făcut un bun „Comentariu la o critică a argumentului ontologic", din care am preluat, pe lângă sugestii, câteva citate. Studiul lui Gheorghe Vlăduţescu a apărut în volumul colectiv*lm tnanuel Kant. 200 de ani de la apariţia „Criticii raţiunii pure". Studii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1982, pp. 172 – 179.

3 Observaţie făcută de Alexandre Koyre, în *l'idee de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, J. Vrin, 1923, p. 198.

4 Cf. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, Collâns, 1983, pp. 557 – 558.

5 Alexandre Koyre, op. cit., p. 201.

6 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 79, n2.

7 Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 13.

8 Unul dintre excentrici este Collingwood. *An Essay on Philosophical Mcthod* (1933), calificată de A.J. Ayer drept „a

contribution to belles-let-tres rather than philosophy" (*Philosophy in the Twentieth Century*, Unwin paperbacks, 1984, p. 193), relansează argumentul ontologic, acceptat nu ca o dovadă a existenţei unui Dumnezeu particular, ci a unei realităţi metafizice a cărei esenţă implică existenţa. Gilbert Ryle, care (ironia sorţii!) avea să-i urmeze lui Collingwood la catedra de metafizică de la Oxford, a protestat indignat la apariţia cărţii („Mr Collingwood and the Ontological Argument", în *Mind*, 1937, XLVI, retipărit în *Collected Papers*, î). Collingwood, dacă tot nesocotise şi critica unui Kant, a rămas pe poziţie şi după. atacul lui Ryle, revizuindu-şi „pe ici, pe colo" concepţia asupra argumentului ontologic prin răsturnarea acestuia: „Ceea ce demonstrează argumentul ontologic, n. S.A. nu e că întrucât ideea noastră despre Dumnezeu e o idee *id quo maius cogitari nequit* urmează că Dumnezeu există, ci că întrucât ideea noastră despre Dumnezeu e o idee *id quo maius cogitari nequit* trebuie să credem în existenţa lui Dumnezeu". (*An Essay on Metaphysics*, p. 190).

9 Gaunilon, *Liber pro insipiente*, VI.

10 Citez după trad. rom. (Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiţă), G. Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, vol. I, Bucureşti, Editura Politică.

1982, p. 46.

11 Cf. Mannheim, op. cit., pp. 9 sqq.

12 Lukács, op. cit., p. 47.

13 *Ibidem*, p. 47.

14 Vezi în acest sens Jean Delumeau, *La peur en Occident*. Fayard, 1978, dar mai ales masivul volum *Le pe che et la peur*. *La culpabilisation en Occident*, Fayard, 1983 (ambele, *passim*; cel puţin al doilea, pp. 129 – 162, 2 ll-338, 490 – 497).

15 Lukács, op. cit., p. 52.

w Pentru detalii despre *ketman*, v. Czesław Miłosz, *La* pensée *captive*. Paris, Gallimard, 1953, pp. 87-122.

17 V. *Le Seminaire de Jacques Lacan*, Texte établi par Jacques-Alain Miilor, Seuil, 1975, Livre I, „Les écrits techniques de Freud, 1953 – 1954", mai ales pp. 285 şi 293.

18 E inutil să reiau toată discuţia asemănărilor şi deosebirilor] dintre conceptul de rol estetic şi acela de rol sociologic. Ea este foarte bine sintetizată de Hans Robert. Jauss, în *Experienţă estetică şi-hermeuentică literară*, trad. de Andrei Corbea", Bucureşti, Editura

Univers, 1983, pp. 224 – 234.

19 V. Leon Poliakov, *La causalite diabolique*. *Essai sur l'origine des persecutions*, Calmann-Levy, 1980, *passim*, sau cel puţin pp. 7 – 27. Citatele şi exemplele utilizate de mine sunt alese din cele furnizate de autor.

Şi) Aceste rânduri speculează un aspect marginal al textului, ilustrarea plastică a legitimismului nefiind revelatoare pentru orientările eminescologiei. Semnificaţiile centrale din *Cezara* sunt, desigur, acelea descoperite de G. Călinescu, de Mircea Eliade şi I.P. Culianu, în pagini cunoscute. Citez după Mihai Eminescu, *Proză literară*, ediţie îngrijită de Eugen Simion şi Flora Şuteu, cu un studiu introductiv de Eugen Simion, Bucureşti, Editura pentru Literatură. 1964.

21 V Sorin Antoni, „Citind pe *Yt – Dialog*, 101-102, 1984 cf. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979, pp. 392 – 410 („Leibniz: The Swan Song of the Christian Republic".

22 Făcând în 1689 schiţa unei *Bibliotheca Universalis Selecta*, Leibniz) a inclus la capitolul „Narrationes reipublicae fictitiae continent interdum monitum în veris regendis profutura", cu inadvertenţe pasabile, utopiile lui Morus, Campaneila, Francis Bacon, Denis Vairasse, Gabriel de Foigny.

23 V. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp. 205 – 221 („Pansophia: A Dream of Science").

24 Deşi destul de abil pentru a-şi flata eventualii protectori (a mers, ca să nu vorbesc de vreun ditiramb, până la a-şi atribui origine etnică slavă, ca să-i încânte pe ruşi), Leibniz nu s-a bucurat de succes. Am văzut că şi altor utopişti li s-a întâmplat. La fel în chestiunea financiarilor de ocazie. Ceea ce mi se pare însă că îl singularizează pe Leibniz şi din acest punct de vedere este nenorocul de a-şi vedea protectorii murind pe neaşteptate (cum s-a întâmplat cu prinţesa Sophie-Chariotte, la scurt timp după ce-şi pusese coroanele Brandenburgului şi Prusiei şi îl pusese pe Leibniz în fruntea Academiei de la Berlin, cum s-a întâmplat cu doi dintre prinţii Casei de Brunswick) ori uitându-l tocmai când îl puteau ajuta mai bine (al treilea prinţ, devenit George I al Angliei).

25 Potrivit acestei teorii, cum răul e finit, lanţul nenorocirilor

pregăteşte binele. Tot răul spre bine! Asta crede şi Pangloss: „les malheurs particuliers font le bien general, de sorte que plus il y a des malheurs particuliers, et plus tout est bien".

28 Ne întâlnim şi astăzi cu teoria celei mai bune dintre] lumi, în cele mai neaşteptate situaţii. Iat-o reformulată de un american: „Ijani moţe convinced than ever that ours is the grandest country on earth, and so far as I know this is *the best of all* «joj-Mssublinierea mea". (Lowell Thomas, „What About the Future", în *Mainliner*, vol. 12, 1, January 1974, p. 30)

27 V., pentru utopismul kantian, Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, °p. cit., pp. 519 – 531 („Kant: Beyond Animality"). Textele kantiene utopizante sunt: *Ideea zu einer allgemeinen Geschichte* în *weltburgerlichen Absicht*, publicat întâia oară în *Berlinische Monatsschrift*, 1784; *Zum ewigen Frieden*;

Ein philosophischer Entwurf, 1795; ambiguul testament filosofic *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, 1798; în sfârşit, recenziile lucrăni lui Herder *Philosephie der Geschichte der Menschheit*.

2 S G. Călinescu, în *Istoria literaturii române*... nu omite să citeze, cu ironia ştiută, picantul neohegelianism al lui Nae Ionescu: „Omul e singurul animal care îşi poate rata viaţa... Raţa rămâne raţă orice ar face".

29 V. Lukács, op. cit., pp. 195 – 291 („Falsa şi adevărata ontologie a lui Hegel").

— D

UTOPICA ÎNTÂLNIRE

„În noi nu izbucneşte numai raţiunea mileniilor, ci şi nebunia lor. Este periculos şi fii moştenitor".

(Nietzsche, *Aho sprach Zarathustra*)

Videană capcană a dialecticii, *coincidenţia oppositorum* incită la îndelungi cercetări, în speranţa fericitei concluzii a unui irlandez nefericit: *extremes meet*. Luptând cu năravul aristotelic al despicării firului în jumătăţi unite doar de opoziţia lor, voi căuta locul de negândit al întâlnirii dintre nebunie şi raţiune pe tărâmul utopiei.

O ambiţie raţionalistă cronică a omului: a respinge într-un subsol penibil, ascuns cu mari sacrificii până la urmă inutile, tot ce i-ar putea umbri modelul ideal purtat prin timp şi dăruit cu atâta prestigiu de umanişti. Acţionând sistematic în direcţia eufeniizării, tabuizării şi dirijării amneziei, ne-am găsit din capul locului faţă cu spectrul

nebuniei, haridea şi imprevizibila demolatoare a edificiilor lucidităţii. Într-un moment de maximă expansiune a fetişului omului „eminamente" raţional – deja schiţat în utopiile Renaşterii –, Descartes combate nebunia, pe care n-o poate accepta nici ca instrument al îndoielii (aşa cum, concesiv, îngăduise eroarea simţurilor şi iluzia visului). Michel Foucault, comentândvehemenţa carteziană 1, vede semnul ei cel mai clar în prima *Meditation*: „Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant şi je me reglais a leur exemple". Dacă spunem cu Descartes, într-un moment de suspendare a dubiului hiperbolic, „eu care gândesc nu pot fi nebun", operăm un transfer imediat al problemei în planul ontologic, stabilind existenţa şi nebunia ca termeni care se exclud reciproc: cuget, deci nu sunt nebun; nu sunt nebun, deci exist.

Represiunea carteziană a nebuniei, care îşi găseşte un corespondent juridic în decretul din 1657 privind închiderea a şase mii de persoane – între care şi cei pe care mai târziu i-am numit alienaţi – în nou-înfiinţatul *Hopital general* din

Paris, este perfect previzibilă în economia autoritară a culturii europene (am extrapolat noţiunea de „cultură occidentală"), care şi-a constituit o ideologie psihiatrică după model teologic, locul păcatului fiind ocupat de maladie. 2 Limitele acestei atitudini nu mai trebuie comentate, iar punerea lor în evidenţă este facilă, începând chiar de la nivelul limbajului – cum vom vedea mai încolo. Tratamentul rezervat nebuniei de clasicism îşi găseşte sorgintea în structura metafizică binară – devenită de-a dreptul sindrom – ce opune Eroarea *Adevărului* (deseori, adevărul era considerat unic). Abia mai târziu, în epoca revoluţiei franceze, situaţia s-a modificat, în sensul că structura metafizică binară a fost înlocuită cu o structură antropologică tripartită: omul, nebunia sa, adevărul său.

Într-o carte construită pe influenţe ale culturii franceze contemporane şi ale Şcolii de la Yale – „mafia hermeneutică", s-a spus –, având ca factor integrator pe Derrida, Shoshana Felman scrie: „Nebunia îşi pierde stranietatea negativă care, în clasicism, scăpa abordării obiective, pentru a se transforma în obiect şi a intra în pozitivismul raţionalist al lucrurilor de cunoscut". 3 Favoarea ce i se face astfel nebuniei e înşelătoare, fiindcă noul obiect de studiu e considerat cu superioritatea prudentă a savantului, obiectivarea, pe lângă avantaje, aducând dezavantajul major al refuzului unui sistem de

semne propriu. Şi, bineînţeles, nu e loc pentru o abordare simpatetică: o hermeneutică bazată pe *Einfuh-Jung* a creaţiilor unui nebun nu duce, pe termen lung, chiar la nebunie? Nu cumva, făcând eforturi pentru a intra în sistemul aberant – pentru a-l privi dinlăuntru –, sfârşeşti prin a-i deveni prizonier?

Hegel şi Nietzsche, străini de extremismul cartezian, aleg să vorbească despre nebunie în contextul unei relaţii de incluziune cu gândirea. „Numai omului îi este dat să gândească. Asta face ca el să aibă, ca să zic aşa, privilegiul nebuniei", spune Hegel în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* (*Filosofia spiritului*), ceea ce revine la afirmaţia că nebunia este inclusă în gândire. Nietzsche, în *Aşa grăit-a Zarathustra*, e de părere că, dimpotrivă, gândirea este inclusă în nebunie. Poziţia nietzscheană, ţintă a numeroase atacuri, are meritul de a ne dezvălui o cale spre recucerirea integralităţii umane. Heidegger, în *Nietzsche*, o sugerează. Georges Bataille, în la *folie de Nietzsche* şi *Sur Nietzsche*, o exprimă fără înconjur: „Nietzsche devenind nebun – în locul nostru – a făcut această integralitate posibilă". Şi tot Bataille, prelungind o remarcă a lui Blake, scrie: „Dacă alţii n-ar fi fost nebuni, ar fi trebuit să fim noi".

Ideea nebuniei prin reprezentanţi îi plasează pe nebun, pe filosof, pe poet şi pe potentat sub semnul comun al apartenenţei la o elită. Onorabilitatea lor e diferită, dar e important să ştim că ei au fost aleşii unor instanţe mai hialte şi că vicarianţa este o recunoaştere a calităţilor naturale: predestinarea şi dreptul divin au fest bine fixate de romantismul nostru incurabil!

Gonită din filosofie, ca alternativă delirantă şi corozivă a raţiunii, nebunia a tins mereu îndărăt, fără să înceteto a se manifesta în literatură şi în viaţa socială. Dacă în viaţa publică psihiatria modernă tolerează mai mulţi dezechilibraţi decât în stabilimentele sale, fenomenul acesta indică o (re) socializare a aberaţiei. Nebunul ca loc geometric al concentrării tendinţelor iraţionale din noi, iată un clişeu atrăgător. Dar fals: aşa cum utopiştii visează pentru raţiune, contrariul acesteia tinde să cuprindă toată planeta – situaţia internaţională o demonstrează. 4 în literatură, nebunia are o poziţie paradoxală: pe de o parte, există un acord aproape unanim că literatura este expresia unui dezechilibru, pe de alta, pentru un Foucault sau un Derrida, nebunia, refuzată de discurs, eşuează în tăcere. Bineînţeles, un om perfect fce Mti-brat îşi ajunge sieşi, nu are nimic de spus, nu poate crea

nimic – viaţa sa spirituală *este* centripetă, dar nu are forţa cu care introvertitul extrem atrage realitatea. Acest *pattern* uman este tocmai acela al omului utopiei: aseptic, îngheţat în cumpănire. Ghidul care ne plimbă prin ţările utopiei nu ne poate prezenta excepţiile. Identicul a învins: ca după administrarea tranchilizantelor, ca după *brainwashing*.

Să revenim la raporturile dintre expresie şi tăcere. Pentru Shoshana Felman, „problema gânditorului, filosofului, istoricului nebuniei este deci: cum să povesteşti o istorie care *reduce nebunia la tăcere*, restituind în acelaşi timp nebuniei *cuvântul* şi dreptul la cuvânt?" s S-ar părea, aşadar, că trebuie să găsim un limbaj propriu nebuniei, diferit de cel al raţiunii, capabil să asigure dialogul. Monologul logocenirist nu poate da satisfacţie, fiindcă dacă raţiunea este actualizată în *togo1*; nebuniei nu-i mai rămâne decât tăcerea. Şi, o ştim de la Foucault, „limbajul psihiatriei, care este monologul raţiunii *asupra* nebuniei, nu s-a putut stabili decât pe o asemenea tăcere". 6 Astfel că nu se poate face o istorie a limbajului nebuniei. Rămâne soluţia lui Foucault: o arheologie a acestei tăceri.

Derrida, analizându-i pe Descartes şi Foucault, respinge până şi şansa unei discuţii a nebuniei, pentru că aceasta, fiind în esenţă *tăcere*, nu poate fi actualizată: „Tăcerea nebuniei nu e *spusă*, nu poate fi spusă în logosul acestei cărţi, dar poate fi făcută prezentă indirect, metafizic, dacă pot spune aşa, în *pathos-ul* – iau acest cuvânt în sensul său cel mai bun – acestei cărţi". 7 Derrida schiţează astfel o poziţie între *logos* şi *pathos*, acesta din urmă, ca trăsătură a limbajului ficţiunii, fiind refugiul nebuniei.

Trebuie oare, ca Derrida, să privim *pathos-ul*, metafora, ficţiunea, ca mărci ale nebuniei? Adunând astfel toată literatura sub zodia dezechilibrului? Iată o pistă dubioasă. Oricât de primitiv ar părea, trebuie căutate *mărcile* nebuniei „semnele fără echivoc ale conflictului ei cu raţiunea. Asumându-mi riscul de a folosi un concept care ţine mai degrabă de etica, aş spune că întâlnirea extremelor devine posibilă prin exces. Absolutizate, nebunia şi raţiunea sunt izomorfe, distincţia lor nemaiavând temei. Este tocmai capcana în care au căzut cei mai mulţi utopişti, lipsiţi fiind ei de măsură în căutarea rigorii cu orice preţ. Mulţi dintre ei au şi fost descoperiţi ca atare. Există însă mărci ale nebuniei în discursul utopic? Erasm, dedicând prietenului său utopist *Elogiul nebuniei*, îşi prevenea de fiecare dată audienţa atunci când cuvântul revenea elogiatei: „vorbeşte nebunia".

Practica nu S-a răspândit, astfel că nivelul textului trebuie cercetat mai atent.

Poate că nu există în toată literatura tangentă utopiei un exemplu mai potrivit pentru a ilustra o anumită deplasare spre schizofrenie decât opera unei Margaret Cavendish, ducesă de Newcastle. Lady Margaret, care a trăit între 1624 şi 1673, a publicat în 1666 o lucrare intitulată *The Description of a New World*, *called the Blazing World*, în care imaginaţia debordantă a autoarei a prelucrat şi elemente din celebrul roman elenistic *Despre lucrurile incredibile care se văd dincolo de Thule*. Romanul aparţine lui Antonius Diogenes şi nu s-a păstrat decât sub forma unui rezumat – foarte amănunţit, de altfel – inclus în marea compilaţie *Biblioteca*, a lui Photios. Aproape că nu mai lipsea mult ca însuşi Antonius Diogenes să intereseze pe psihiatri. *Ta hyper Thoulen apista* – e numele original al romanului –, publicat prima dată în 1601 la Augsburg şi urmat la cinci ani de o traducere latină de mai mare circulaţie, este, mai curând decât un roman picaresc, o tentativă de a depăşi limitele acestuia prin înglobarea unor episoade ce anunţă atât de popularele „voyages extraordinaires" din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea: împletirea câtorva conflicte principale cu numeroase altele, de interes pasager, tribulaţiile amoroase, *happy-end-ul*, descrierea unor popoare fericite trăind în insule depărtate. Câţiva dintre eroi călătoresc în cele mai diverse ţinuturi şi cunosc popoarele cele mai bizare, dar lungile peripluri de la Marea Neagră la oceanul de la răsărit, din Creta în Hades, în Sicilia, Spania şi la Polul Nord sunt simple drumeţii pe lângă vizita lui Dinias şi a fiului său în Lună, unde primul e înzestrat de localnici cu miraculoasa lor capacitate de a obţine imediat îndeplinirea oricărei dorinţe.

Margaret Cavendish repetă performanţa lui Antonius Diogenes, ba chiar o depăşeşte: „este imposibil să faci turul globului acestei lumi de la un pol la altul, aşa cum se face de la Răsărit la Apus; căci polii lumii celeilalte atingând polii lumii acesteia, nu permit trecerea". Aşa că, vrând-ne-vrând, ajungem pe Lună, unde *eroina* cărţii – ducesa premergemişcarea feministă! – întâlneşte Oameni-Urşi, Oameni-Vulpi, Ogmeni-Gâşte. Pe lângă aceşti monstruoşi cetăţeni selenari, cunoscuţi de pe la antici şi reîntâlniţi în exact (!) aceeaşi succesiune la Restif de la Bretonne, rivalul plebeu al marchizului de Sade – ca să nu mai pomenesc de insula doctorului Moreau, arhicunoscută –, doamna dromomană întâlneşte oameni de toate culorile, se mărită foarte bine

(devenind pe această cale împărătească). Încolo, mici reforme, care nu mai miră pe nimeni: înfiinţarea de societăţi savante, unificarea religiilor. Plus aluzii la nave spaţiale, aviaţie, bombardamente aeriene.

Istoricii literari specializaţi în science fiction au fost tentaţi s-o includă pe Margaret Cavendish printre pionierii genului, sprijinindu-se pe amănuntele de decor amintite. Pierre Versins, în enciclopedia pe care o tot citez, nu ezită să scrie „monument de science fiction naive", adăugând că autbafea acestuia „cherche l'étrange plutot que le plauzible". Punctul de vedere al lui Versins, completat de o remarcă amuzantă care o aduce pe ducesă printre patafizicieni, e totuşi greu de acceptat, *The Blazing World* evocând prea insistent schizofrenia pentru a-i putea ignora caracterul funciar aberant. Frank E. Manuel trimitel, comentând aceeaşi operă, la delirul unui anume Dr. Schreber, analizat de Freud într-un studiu din 1911, „Note psihanalitice asupra relatării autobiografice a unui caz de paranoia". Consultându-l pe Freud, aflăm că Schreber, fost preşedinte al Senatului din Dresda, a scris şi o carte, *Denkwurdigkeiten*, în care el figura ca ultim supravieţuitor al unei catastrofe generale. Boala nu îl împiedica pe Schreber să-i perceapă pe oamenii din jur, dar îl făcea să-i considere pe aceştia biete simulacre, simple proiecţii ale minţii sale, asupra cărora el putea avea control deplin. Într-adevăr, Margaret Cavendish vorbea şi ea de manipularea unor „supuşi imateriali" într-o lume imaterială, într-un pasaj pe care îl reproduc, pentru savoarea arhaica a limbii, întocmai: „Yes, answered the Spirits; for every hurnane Creaturi can create an Immaterial World fully inhabited by immaterial creatures, and populous of immaterial subjects, such as we are, and all this within the compass of the head or scull; nay, not onely so, but he may create a World of what fashion and Government he will, and give the Creatures thereof such motions, figures, forms, colours, perceptions, etc. as he pleases". În plus, Margaret Cavendish o pune pe eroina sa să accepte sfatul spiritelor: „M-aţi convertit, spuse Ducesa spiritelor. Vă voi uurma sfatul, voi respinge şi voi dispreţui toate lumile dinafară mea, şi voi crea o lume a mea".

Mai aproape de delirul ducesei de Newcastle decât Schreber – care suferea de complexul *putere şi supravieţuire* 9 – mi se pare Swedenborg. La teosoful suedez, care a traversat între 48 şi 55 – 57 de ani o profundă criză psihică, avem de-a face cu un fel de istorie naturală a lumii suprasensibile, însoţită de o topografie minuţioasă a

sferelor unde aceasta este situată, de o descriere a stării oamenilor. Monotonele scrieri ale lui Swedenborg, în mare parte confecţionate cu deplina răceală a mistificării – după 1745, când s-a terminat faza acută a crizei, scrierile teologice ale lui Swedenborg sunt lipsite de suportul revelat pretins –, conturează imaginea a doua lumi aflate în relaţie, *naturalul* şi *spiritualul*, a doua fiind ignorată de oamenii de rând. Aproape exact la fel ca lumea noastră şi *the Blazing World*! Şi încă, asemenea ducesei, Swedenborg distinge stările în care comunică direct cu lumea suprasensibilă de vise, pe care le interpretează ca pe nişte simple semne. Lucid, Swedenborg ţine multă vreme un jurnal amănunţit al viselor sale sau inventează febril o dogmatică de inspiraţie protestantă. Revelaţiile sale, marile viziuni, urmează, după cât s-a putut stabili pe baza documentelor, crizelor schizofrenice. 10

Karl Jaspers, în capitolul al şaselea al cărţii sale *Strind berg und Van Gogh*, intitulat „Schizofrenia şi civilizaţia contemporană", opinează că observaţiile asupra psihismului individual ar putea fi extinse la nivelul întregii societăţi.

pentru a încerca stabilirea unor structuri mentale aberante cu caracter istoric, determinante în constituirea culturilor şi civilizaţiilor. Astfel, cultura europeană a fost dominată până în secolul al XVIII-lea de o tendinţă isterică, după care a început să prevaleze o tendinţă schizofrenică: „Relaţia dintre timpul nostru şi schizofrenie [...] nu ar fi un mijloc de expansiune, un vehicul, ci ea ar furniza terenul pe care ar veni să se implanteze şi să se dezvolte anumite virtualităţi excepţionale". II Jaspers – ca şi un René Girard (distincţia *logos iohanic – logos heraclitean*, în *Des choses cachees depuis le commencement du monde*) sau un Gilbert Durand (*diurn* vs. *nocturn*, studiul misticilor din *Structurile antropologice ale imaginarului*) – trebuie înţeles în articulaţiile mai generale ale modelului său psihosccial, fiindcă niciodată nu se va putea explica prin influenţa delirului – schizoid, de exemplu – originalitatea operei de artă. Se cunosc situaţii în care, dimpotrivă, creaţia este singura formă de echilibru, singura excepţie de la regula unei personalităţi afectate de boala psihică. Un prieten al lui Hölderlin, care l-a vizitat pe marele poet în faza finală, mărturisea că sensul era totdeauna prezent în ultimele poeme ale acestuia, în vreme ce nu se putea obţine absolut nimic raţional de la el într-o conversaţie normală – schizofrenia ocolea, pare-se, creaţia. S-a convenit că misticii au evoluat asemănător spre forme de isterie – cu

fază inițială, criză și destindere –, dar cei mai importanți dintre ei, aceia cu adevărat creatori (Plotin, Toma de Aquíno, Meister Eckhart), erau oameni normali din punct de vedere psihic.

Din galeria figurilor ilustre ale utopiei, Charles Fourier este un alt personaj care a atras luarea-aminte a psihiatrilor. Bineînțeles, nu se poate pune problema unei singure imagini a unei personalități atât de complexe, astfel că, între hagiografie – motivată de acele elemente ale gândirii lui Fourier care au devenit izvoare ale materialismului dialectic și istoric – și deriziune se pot plasa nenumărate portrete parțiale. E soarta obișnuită a oricărui amalgam: nicio metonimie *pars pro toto* nu-i poate restitui sfidătoarea dezordine. Să ne declarăm satisfăcuți, așadar, cu evocarea unui minimum de detalii.

Fourier (1772 – 1837), purtător al unui nume de familie respectat printre comercianții din Franche-Comte, a început să bată drumurile Franței ca voiajor comercial, având astfel posibilitatea celui mai direct contact cu realitatea pe care mai târziu avea s-o critice atât de aspru. Colindând fără istov, ei și-a dominat întotdeauna noianul de observații, dezvoltându-și o imaginație clasificatoare pe care nici haosul absolut și universal n-o putea exceda. În delirul său taxonomic, fiece accident anodin al ontologiei își afla poziția precisă, ca într-o barocă parodie dublă a lui Aristotel și a lui Leibniz. Clasificările fourieriste sunt automate: nici bine nu apare în atenție un obiect, un cuvânt, că minuțiosul ordonator îi și ia în posesie, cu un neascuns deliciu. Bietele noastre clasificări, exasperant binare, care transformă orice alăturare în antinomie, siluiesc inacceptabil o lume a nuanțelor. Tocmai această luxuriantă diversitate e obiectul lui Fourier. El o domină copios, astfel că numai răuvoitorii ar putea spune despre flamboyantul utopist ceea ce s-a spus despre alți campioni ai subîmpărțirii: „l'objet a triomphe de l'observateur". 12 Alții se opresc la suprafața obiectului de studiu, Fourier îl extinde – patafizic – literal și în toate sensurile: horticultorii pot fi „cerisistes", „poiristes", „rosistes", dar și acești „rosistes" pot fi „blane „sau „jaune-"; femeile, după optsprezece ani, pot fi „Epouses" (la rândul lor, acestea sunt „constantes", „douteuses", „infideles"), „Demoiselles" „Demidam.es", „Galantes", „Jouvencelles", „Independen-tes" – la rândul lor…; noi nu vorbim decât de bogați și săraci, Fourier are „pauvres", „genes", „justes", „aises", „riches"; și așa mai departe, și așa mai departe, pentru orice ar putea trece prin mintea cuiva înzestrat cu fantezie. Obiecția că

asemenea clasificări sunt arbitrare a fost din capul locului respinsă. Fourier se bazează pe autoritatea supremă a numărului precis, nerotunjit, pe care îl extrage pe neaşteptate dintr-un inepuizabil tezaur cabalistic, dintr-o inextricabilă matrice digitală – cu sensul din informatică – a lumii. O corespondenţă formală şi definitivă – arbitrară numai în ochii neiniţiaţilor – leagă regnurile, formele, sunetele, astrele, filogeneza societară, geografia, proporţiile corpului uman, rasele animalelor, pasiunile. Toate sunt plasate într-un cifru imediat lizibil, într-o scriitură hieroglifică, într-o semantică barocă, deschisă proliferării semnificantului – „infinită şi totuşi structurată", spune Barthes în inconfundabilul său studiu asupra lui Fourier. 13 Numerele care intră în calculele fourieriste – utopiştii secolului trecut venerau, ca noi astăzi formalizarea, formulele fizico-matematice – sunt adesea cele mai neaşteptate. Dacă arborele pasiunilor are douăsprezece braţe, media infidelităţilor conjugale este tot de douăsprezece (şase înainte, şase după) – pentru a compensa o natură castă, cineva înşală deci de douăzeci şi patru de ori! –, nimeni nu tresare. De asemenea, pot fi concepute legături numerice între numărul pasiunilor şi populaţia ideală şi necesară a falansterului, obţinută factorial. Impasul viziunii noastre asupra lumii în termeni substitutivi, paradigmatici, asociativi, confruntată cu viziunea lui Fourier în termeni seriali, disociativi, omologiei dispare atunci când ne întâlnim cu numerele care au şi pentru noi, prin tradiţie, semnificaţie. 14 Ce se poate însă considera acceptabil în următoarele calcule: când globul, organizat societar, va adăposti trei miliarde de fericiţi pasionaţi, vor fi, inevitabili 37 milioane de matematicieni de talia lui Newton, 37 milioane de poeţi ca Homer, 37 milioane de autori de comedii, acelaşi număr fiind stabilit pentru toate celelalte talente (ca să stabiliţi câte talente avea Fourier în vedere, împărţiţi trei miliarde la 37 milioane…)? Omul societar, care va trăi H4 ani (12 x 12) şi va procrea până la 120 (12 X 10) – până aici nici geriatria contemporană nu spune altceva –, va avea o talie de „84 pouces et 7 pieds". De ce? Greu de spus, dar unitatea de măsură e deplin justificată: „Ce n'est pas arbitrairement que indique le pied du roi de Paris pour messure naturelle; îi a cette propriete parce cu'il est egal *a*. la 32-e pârtie de la hauteur de l'eau dans les pompes aspirantes". Curat preciziune!

Acest gigantic sistem de calcule admite eroarea, dar şi ea e planificată: «Les calculs sur l'Attraction et sur le Mou-vement social

sont tous sujets à l'exception d'un 18… elle sera toujours sous-entendue". Pas de-l mai contrazice pe heraldul viitorului radios!

Cu insistenţă maniacală, Fourier, care se mai autopro-clama şi „Columb al lumii sociale", a tot încercat să treacă drept continuator al lui Newton. Dispreţuitor al filosofilor şi savanţilor – el se considera un inventator –, utopistul jinduia să reducă legile pasiunilor la câteva, pentru care să uzeze de terminologia şi calculele lui Newton. Toată opera sa, perpetuă rescriere, rezumare, completare, detaliere a lucrării *Theorie des quatre mouvments* (din 1808, apărută cam odată cu *Fenomenologia spiritului*!), e o versiune delirantă, stufoasă, a vechii identităţi structurale microcosm-macro-cosm; mai precis, o identificare a structurii universului fizic newtonian cu lumea psihologică. Trei decenii după aceea, Fourier a continuat să prelucreze ideile capodoperei sale, pe vreo şapte mii de pagini publicate până acum (*în octavo*) şi în vreo treizeci de dosare inedite, păstrate pios de discipoli şi donate la Archives Nationales.

Providenţa însăşi îi făcuse un semn înspre Newton. Povesteşte Fourier: „Un măr deveni pentru mine, ca pentru Newton, o busolă de calcul. Acest măr demn de celebritate fu plătit cu paisprezece *sous* de un călător care cina cu mine la restaurantul Fevrier din Paris. Ori eu proveneam dintr-un ţinut în care cu paisprezece *sous* se cumpără mai mult de o sută de mere de aceeaşi mărime, dacă nu de talie superioară, începui atunci să bănuiesc o dezordine fundamentală în mecanismul industrial". Evenimentul a avut loc în 1779. Deşi în 1799 s-a repetat cu orez, iar în 1810 cu vin, mărul a rămas emblematic, fiind inclus şi într-un bilanţ erudit: după două mere de rău augur pentru omenire – al lui Adam şi al lui Paris, uite şi două norocoase – al lui Newton şi al său! 1S

Aşa cum mărul lui Newton a intrat în istoria fizicii, mărul lui Fourier ar putea figura onorabil în patafizică – la confluenţa acesteia cu patautopia. Câţiva ziarişti contemporani cu heraldul Armoniei nu au ezitat să spună, probabil ca partizani ai sistemelor concurente – mereu mai influente decât fourierismul, spre disperarea iniţiatorului, care vedea că lumea, coaptă pentru un sistem nou, îl alege tocmai pe Saint-Simon –, că scrierile lui Fourier păreau redactate la ospiciul Charenton. Nu era o injurie serioasă, totuşi: la Charenton au stat, sub Napoleon, Saint-Simon, Şade, Che-derlos de Laclos! Pe de altă parte, chiar apropiaţii au lăsat un portret al lui Fourier prea puţin măgulitor:

avea o privire fixă, absentă – ca într-un continuu extaz –, suferea simultan de o suspiciune paranoidă şi de o infinită milă pentru umanitate. Ura copiii. În beatitudinea fără oprelişti a falansterului, ei aveau să execute, sub pretext că ar iubi murdăria, corvezile cele mai dezgustătoare. Între doi şi patru ani, aveau să desfacă păstăile de mazăre şi să aleagă boabele, îndârjirea lui împotriva copiilor, ca şi numeroase alte ciudăţenii, sunt direct psihanalizabile, fără îndoială. Sub rezerva constatării că în multe privinţe Fourier l-a premers pe Freud, despărţindu-se însă de acesta, *avânt la latre*, în primul rând printr-o dirijare diametral opusă a resentimentelor şi a sublimării. Observarea şi catalogarea atmosferei sociale, a pasiunilor, maniilor şi fixaţiilor, este însă excepţională, nu lipsită pe alocuri de umbra geniului.

Partizanii lui Fourier au simţit, îmi place să cred, o mare uşurare în 1827, la apariţia cărţii sale *Le Nouveau Monde industriei*. Erau cam aceleaşi idei – am văzut în ce ar consta unitatea operei fourieriste: eterna reîntoarcere la chestiuni era ştiute –, aceleaşi neologisme – inventate probabil cu un surâs sardonic – criptice, aceleaşi pasaje de-a dreptul ininteligibile, digresiuni şi interpolări. Un singur mare lucru schimbat: pentru prima oară, cosmogonia lui Fourier lipsea! (Avea să rămână singura excepţie de la ceea ce unii cred că era strategia lui Fourier de a-şi năuci adversarii înainte ca ei să poată înţelege cât de subversiv era sistemul său?). De ce se jenau într-atât fourieriştii?

Potrivit Maestrului, acceptarea planurilor sale era iminentă. Tot ce lipsea era un filantrop care să finanţeze înfiinţarea primului falanster, după care, prin *raccourci*, toată lumea va deveni instantaneu societară. 17 Filantropul nu avea să vină niciodată. După ce l-a primit pentru trei minute, regele Franţei a uitat complet de bizarul reformator (cum o fi putut?). John Barnet, consulul american la Paris, n-a catadicsit să răspundă unei scrisori în care ordinea societară era prezentată ca soluţie ideală pentru toţi inamicii Creek şi Cherokee ai tinerei uniuni. Ţarul Rusiei a ratat, la rându-i, şansa istorică de a-şi falansteriza imperiul, aşa cum i s-a propus într-o scrisoare din 1817 (poate fiindcă Fourier promitea suplimentar şi un climat ca în Italia! – climat în sens propriu, evident). Bancherii Rothschild n-au dat o para pe regatul Ierusalimului, oferit graţios în schimbul sprijinului decisiv. Fourier nu a dezarmat. Convins de însemnătatea operei sale, a cerut organizatorilor unui concurs pentru cea mai bună lucrare asupra

bunătăţii lui Dumnezeu să-i reclame oficial contribuţia, pentru a se pune la adăpost de plagiatori. Utopistul ar fi trimis şi la obscurul concurs scoţian vreo copie a expunerii de sistem. Ştia că trebuie să mintă, pentru a-şi estompa şocanta doctrină: îşi proclama sus şi tare credinţa în Dumnezeu – un Dumnezeu care, ocupat cu milioane de alte planete, i-a dat lui în sarcină Pământul –, repeta inlasabil că teoria sa nu are nimic de-a face cu vreo reformă religioasă, politică sau administrativă, fiind o simplă (simplă!) reformă industrială. Ce era, până la urmă, atât de ciudat în cosmogonia avansată de Fourier?

Acest „sympathique maniaque" (Raymond Ruyer), acerb constructor al unităţii în diversitatea extremă, fire paşnică, voia să se facă totul de la sine – detesta revoluţia violentă. Viitorul fericit nu era adus cu forţa în prezent, ci se instala singur, prin falansterizare – numai după moartea lui Fourier, Victor Considerant, noul lider al şcolii, a transformat fourierismul într-o mişcare politică, influentă în perioada monarhiei din Iulie. Represiunile de orice fel urmau să dispară, prin dispariţia viciilor, defectelor şi crimelor, înăbuşite de avalanşa comodităţilor, avantajelor şi stimulentelor. Orice pasiune îşi găsea exploatarea naturală şi complementul neutralizator – ce carieră a putut face argumentul perfecţiunii lui Dumnezeu! –, fiind cu toatele bune în sine, răul venind: din societate – sună ca un text de Rousseau! Lumea rui ar fi devenit cu nimic mai plicticoasă după dispariţia Răului, dimpotrivă: Armonia, vârsta în care ar intra omenirea prin falansterizare (după Edenism, Sălbăticie, Patriarhat, Barbarie şi Civilizaţie – epoca noastră; cuvântului i se dă semv peiorativ!), e tot ce poate fi mai puţin monoton.

Planeta îşi va modifica înclinaţia axială, astfel încât o primăvară eternă va domni de la Ecuator la poli. Se va naşte o coroană boreală, care va da lumină şi căldură în regiunile arctice. Un acid citric boreal, nou-format, se va combina cu sarea mărilor, dând un ocean planetar cu gust de limonada (s-a terminat cu suferinţele naufragiaţilor!). Ce mai rămâne din sare va fi extrasă prin cultivarea zonelor litorale – sunt plante care cresc natural în zone salmastre şi tocmai asta fac. Geografia zilelor noastre, considerată cu, îndreptăţire perimată, se va înnoi radical: clima şi oceanele „am văzut cum; terenurile sterile vor da rod; în sfârşit, harta lumii va deveni un imens canular – Max Ernst, cu „Europa după ploaie", va întârzia până în 1933. America de Sud e deplasată spre nord, Africa merge mai în sud, istmurile Suez şi Panamá

sunt tăiate – s-ar părea că omenirea nu l-a negat integral pe Fourier! –, oraşele sunt permutate: Stobk-hoim vine la Bordeaux, Petersburg la Torino. Capitala lumii armoniene va fi Constantinopolul. Parisul? Un biet califat (!), poate în amintirea umilinţelor şi eşecurilor unui provincial prea ambiţios. Capitala Franţei ar fi atunci la Nevers: se va fi gândit Fourier, eventual involuntarşi, deci, cu atât mai semnificativ –, la englezescul ne*verl*

Omul, credea Fourier, trebuie să ordoneze şi planetele, eliberându-l progresiv pe Dumnezeu de corvezile din colţul nostru de galaxie, în sfârşit la înălţimea proiectului divin. La moartea planetei noastre, oamenii, cuvinte ale unei limbi nemuritoare, vor trece pe un glob nou: „A Fépoque du deces de la planete, să grande âme, et par suite les notres qui lui sont inherentes, passeront sur un autre globe neuf, sur une planete qui sera implantee, concentrée et trempee…" Dincolo de bizarerie, ar fi greu să refuzăm acestui pasaj, ca şi altora, din opera lui Fourier, un farmec veritabil, care ţine de poezie. Cum poetică e şi înmulţirea cu şapte a astrului romantic: pe cerul viitorului fourierist vor străluci şapte luni. Se va scrie de şapte ori mai multă poezie? De şapte ori mai puţină?

Un punct asupra căruia Fourier nu a obosit să tot revină au fost modificările pe care le va suferi omul – am văzut deja şi noi câteva. Doctrinarul criticase concurenţa pentru dorinţa de a schimba omul, care e o creaţie intangibilă a Domnului, punând în loc o mare patimă a schimbării mediului. Numai că avea să treacă senin la reformarea din temelii a rasei noastre, imediat ce i-a venit prin minte. Oamenilor lui Fourier le va apărea un al şaselea simţ, un ochi în ceafă şi o coadă de 14 picioare, bună la toate: adăpost de intemperii, evantai şi parasol. Noua ordine va provoca un apetit devorant, oamenii – cu două-trei degete mai înalţi la fiecare nouă generaţie – flămânzind, spre fericirea lor, din două în trei ore – delicatesele, evident, să digeră iute. Un al treilea sex, masculin *şi* feminin, care pune capăt tiraniei bărbaţilor, întregeşte panorama revoluţiei antropologice fourieriste.1S

Nici animalele nu vor fi exceptate de la înnoire. În mări vor trăi numai fiinţe folositoare: anti-rechinul, anti-balena şi alţi peşti domesticiţi vor remorca vasele. Pe uscat, girafa – fără altă utilitate precisă decât aceea de a simboliza adevărul –, va convieţui cu anti-girafa, cu anti-leul şi cu altele asemenea. Anti-leul, „sur son dos souple et elastique", ne transportă în aceeaşi zi, la diferitele mese, de la

Marsilia, prin Lyon, la Paris. O, mândră lume nouă! Alphons Allais, propunătorul hâtru al unui sistem de iluminat public cu ochi de tigru, ar fi un cetăţean potrivit pentru ea.

Pentru a nu întârzia şi asupra invenţiilor tehnice, să notăm balonul care va parcurge 300 km „d'une traite", navele cosmice, dar mai cu seamă diversificarea nemaiîntâlnită a produselor de patiserie. Fourier, mare adversar al pâinii – pe care, digerind-o greu în viaţa de toate zilele, a înlocuit-o cu zahărul şi compotul în viaţa de apoi societară –, era un tot atât de mare fan al aşa-numitelor „mârlitons". O parte a pasiunii belicoase, care nu se stinge, ci se armonizează, va fi disipată în concursuri de patiserie, în special de „mârlitons". În locul împuşcăturilor vor pocni dopurile sticlelor de şampanie. Nu înseamnă că armatele vor dispărea: cele armohiene vor fi folosite în ample întreprinderi ale naţiunilor, în ameliorarea planetei, la corvezi. Nici războaiele nu vor dispărea: armate numeric egale, una de bărbaţi, alta de femei, vor duce un fel de război poziţional, ca pe tabla de şah, sub ochii unor arbitri neutri. Odată sfârşite aceste conflicte de operetă – păstrarea, chiar sub o formă ridicolă, a pasiunii pentru discordie evocă „sociologia conflictului" formulată de Georg Simmel spre finele secolului trecu' –, prizonierii vor primi cele mai nestânjenitoare cazne „fiind apoi eliberaţi – dacă nu există nemulţumiri.

După „Seriosophie", tulbure stare intermediară de stabilire a seriilor pasionale, Armenia învinge. Andy Warhol spunea cândva că în viitor toţi oamenii vor fi celebri. Câte cinci minute. Fourier garantează tuturor onoruri şi respect, simultan sau pe rând. Viaţa în falanster nu e pândită decât de primejdia unei diminuări a energiei pasionale, dar aceasta e preîntâmpinată prin cele mai diverse metode şi procedee ale regenerării şi excesului. Pasiunile vor putea fi trăite direct sau prin vicarianţă – de la o vârstă… –, vizitatorii vor fi în scurtă vreme integraţi în seria pasională corespunzătoare, după un examen şi după consultarea unui catalog cu cele 810 persoane reprezentând pasiunile de bază (o fantasmă a voiajorului cemerciai?). O atmosferă neîntrerupt, festivă, paşnică, veselă, şi sănătoasă, „an uninter-rupted Satur da y-night party, one grand weekend of horti-culture and arboriculture, operas, parades, banepuets, and lovemaking". Niciun moment de plictiseală, de griji, de tristeţe. 19 „La vie fourieriste est une immense party", stabilă sau ambulantă – marile excursii colective –, a putut scrie Barthes. 20 Şi ce griji ar mai putea avea omul societar,

din moment ce una dintre cele cumplite, deosebirea unui pepene galben bun de unul prost, va fi dispărut? Chiar aşa: Fourier pomeneşte mereu de dificultatea de a recunoaşte un pepene bun, „fruit şi perfide peur les civilises". Dar toate au leac în Armonie!

Acest utopist, care nu s-a mulţumit să povestească de o insulă fericită la Antipozi şi a reconstruit din temelii un întreg univers, nu întârzie, cum am spus, să-ţi smintească de Ubu, Pere Cepe şi de *Cymbalum Pataphysicum*. Dar şi de suprarealişti. Barthes a găsit frecvent elemente de suprarealism ia Fourier, iar contribuţia metodologică esenţială a părintelui ordinii societare îl leagă pe acesta direct de scoală lui Tristan Tzara şi André Breton. Al doilea a recunoscut importanta înrâurire fourieristă, scriind chiar o simpatică *Ode a Fourier*. Metoda fundamentală a lui Fourier consta într-o respingere totală a tuturor şcolilor filosofice şi moraliste, a întregii – nu contează excepţii ca Dumnezeu, venerat din motive de strategie şi tactică, ori Newton, mult ameliorat – culturi a trecutului. E un *topos* al utopismului, această iconoclastie programatică şi neîndurătoare. În *The-orie des quatre mouvements* deja, metoda primeşte un nume – *ecart absoln* – şi o definiţie care se citeşte ca o reluare paroxistică a dubiului cartezian: „Admit că mijlocul cel mai sigur de a ajunge la descoperiri utile este distanţarea în toate sensurile de metodele urmate de dubioasele ştiinţe care nu au contribuit niciodată cu vreo invenţie de cel mai mic interes pentru societate şi care, în ciuda imensului progres al industriei, nu au reuşit nici măcar să elimine sărăcia; am decis în consecinţă să stau în opoziţie constantă faţă de aceste ştiinţe". Acest *ecart absoln*, truvabil la Nietzsche noul moralist şi la Rimbaud, dar frecvent în istorie sub alte forme, avea să ajungă, am văzut, în miezul suprarealismului.

Roland Barthes, într-o notiţă laconică, grupează sub eticheta *inter-texte*, alături de utopistul nepereche, pe Claude de Saint-Martin, Senancour, Restif de la Bretonne, Diderot, Rousseau, Kepler, Newton. 21 Nu este aici locul să mă opresc asupra tuturor acestor nume – ar rezulta probabil o monografie. Totuşi, aş vrea să precizez că Restif de la Bretonne recunoştea, ca şi Fourier, utilitatea socială a pasiunilor, iar cosmogonia sa o evocă pe a acestuia. Expusă mai cu seamă în trei cărţi (*Philosophie de Monsieur Nicolas* şi *Cosmogenies*, din 1796; Les *Posthumes*, din 1802J, inconfundabila fantezie cosmogonică a lui Restif, nu lipsită totuşi de coincidenţe are mai rămân de explicat, trebuie să-i

fi fost cunoscută lui Fourier.

Din lista lui Barthes lipseşte Şade. Era superfluă o nouă referire la marchizul libertin, fiindcă în toată cartea se fac apropieri între cei doi, iar fragmentara „Vie de Fourier" se încheie sec: „Fourier avait lui Şade". Aş adăuga, tot fără a intra în amănunte delicate, regia de *party*, cu *timing* precis, în falanster şi la Silling, organizarea izbitor sadiană a Angelicatului la Fourier, ca şi faptul, trecut foarte des sub tăcere, că, mai mult decât a-l fi citit pe Sade, Fourier l-a recunoscut pe acesta ca precursor intelectual. Iar într-un fragment ai unui manuscris salvat de discipoli şi publicat în al nouălea volum din *La Phalange* găsim o analiză surprinzătoare ca modernitate şi profunzime, legată de interpretarea unor manifestări de cruzime feminină ca dorinţă: „Alţii au exercitat în sens colectiv atrocităţile pe care Madame Strogonoff o nobilă rusoaică inconştient îndrăgostită de roaba pe care o chinuia le practica individual. Lui Nero îi plăceau cruzimile colective sau aplicarea lor generală. Odin a făcut din ele un sistem religios şi de Sade un sistem

— 214

moral. Acest gust pentru atrocităţi nu e decât o contrapasiune, efectul sufocării pasiunilor". Greu s-ar mai găsi în epocă asemenea aprecieri asupra naturii ritualului religios primitiv şi a scrierilor lui Şade. 22

Au existat tentative de a salva opera lui Fourier şi altfel decât prin conservare sau prin selecţia unor pasaje – modeste ca proporţii în raport cu imensul *corpus* – integrabile teoriilor altor gânditori, cu mult mai respectabili. Dar nici arhivistică, nici protocronismul nu sunt necesare pentru recuperarea semnificaţiilor mai subtile ale fourierismului. 23

Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel, în studiul citat, propun ca imagine a lui Fourier masca arlechinului, bazându-se pe manuscrise şi pe anumite pasaje care au văzut lumina tiparului, dar au fost neglijate. Astfel, într-un text postum apărut în 1849, „Le Sphinx sans Oedipe ou l'enigme des quatre mouvements", Fourier lasă o descriere fantezistă a strategiei sale mistificatoare, de care am amintit mai sus. Fiind convins, ca Saint-Simon sau Wroński, că *establishmeni*-ul se va simţi agresat de ideile sale „apostolul societar plănuia viclean să-şi copleşească prin delir programatic posibil» inamici – dacă nu l-ar fi doborât, l-ar fi plagiat! –, inserând elemente de discurs şocante. Cum

am zice azi, după Jauss şi Compania, Fourier premedita răsturnarea violentă a orizontului de aşteptare: sigur că titlul primei sale cărţi – T*heorie des quatre mouvements* – e ciudat, ca şi conţinutul său, admitea autorul, dar ele erau mai puţin ciudate decât judecătorii săi, care nu au reuşit să detecteze mascarada dictată de prudenţă. Elucubraţiile incluse din abundenţă, au izbutit să mascheze atacurile sale revoluţionare la adresa familiei şi întregului sistem social-economic al capitalismului. Nimeni nu putea considera adversar serios pe unei zionar torenţial şi năuc, dar concepţiile sale despre muncă, dragoste, bogăţie şi celelalte se puteau insinua în conştiinţa comb mporanilor, fie şi numai pentru a exploda în generaţiile viitoare. Aşa cum penitentul isteţ strecoară un păcat foarte mare într-un context de păcate veniale, pentru a obţine astfel absolvirea, Fourier considera că şi-a adus învăţăturii! în agora bine disimulate de abundenţa adaosurilor năstruşnice. El, ridiculizat de foiletoniştii vremii, el, le *fou d*u *Palms Royai* – locul precis în care şi-a aşteptat zilnic şi zadarnic bancherul –, a fost câştigătorul marii probe de enigmistică pe care o piopusese lumii.

Masca arlechinului a rămas însă lipită de chipul utopistului, care face disperat cu ochiul unor cititori mai pregătiţi – cu rare excepţii – să se amuze şi să batjocorească decât să dezlege şarade. Şi, cine ştie, s-ar putea ca până laurmă arlechinul să-şi uite ieşirea din ambiguitate, ajungând victimă a propriei înşelăciuni. Nu e de neconceput ca Fourier să fi crezut iniţial, sau din când în când, în fantasmele sale, declarându-le ruşinat – dar demn şi preocupat să-şi scoată sistemul cu faţa curată *U*camuflaj. Prea le-a repetat, prea mult patos a risipit pentru minuţioasele rătăciri! *2 i*

Barthes, care probabil nu era la curent cu teoria factorului intenţional la Fourier, s-a văzut constrâns a-şi desfăşura toate proverbialele daruri critice pentru a detecta o suprapunere a două limbaje în discursul fourierist. Criticul a remarcat pertinent 25 recurenţa în textul lui Fourier – ca şi în cel sadian – a unui procedeu retoric insolit, constând în asocierea a doua clase de cuvinte a căror ierarhie tradiţională nu e anulată, egalizată, ci, mult mai subversiv, *dezorientată*. Un concept foarte abstract şi ambiţios e juxta-pus unui obiect absolut derizoriu, producându-se, cu termenii lui Barthes, „un fel de anacolut între minuţia domestică a exemplului şi amploarea proiectului utopist". Obsedanţii „mir-litons" răsar în compania unor

termeni savanţi ori abstracţi, formând sintagme de toată savoarea: „Ies 44 sistemes de petits pâtes", „Ies fournees de petits pâtes anathemises par le concile", „Ies petits pâtes adoptes par le concile de Baby-lone" etc. Limbajul însuşi, ca instituţie, iese învins din asemenea întâlniri ale futilităţii cu nobleţea, ambele dizolvate prin contagiune într-o deconcertantă semnificaţie incompatibilă cu normalitatea. Normalitatea, la rândulei, se clatină, fiindcă nu e vorba pur şi simplu de a aclama contrariul riguros al normei acceptate în lumea noastră, ci de o degradare prin maximă extensiune: „La notion cardinale de toute utopie, celle de norme, semble pulverise. Pas de norme, puisque rien n'est anormale dans le phalanstere". 26 Toată regia eşuează în carnaval. Ceasornicul, atâta vreme simbolul utopiei, e năpădit de o colcăială suprarealistă, de fantasmele luxuriante ale dezechilibrului.

Marx şi Engels, în *Ideologia germană*, au afirmat că „realul conţinut în aceste sisteme nu se găseşte deloc în forma lor sistematică, e ceea ce dovedesc cel mai bine fourieriştii ortodocşi... care în ciuda întregii lor ortodoxii sunt exact la antipodul lui Fourier: nişte burghezi doctrinari". Pasajul a fost punctul de plecare al unei disocieri pertinente a lui

Barthes, între *sistem* şi *sistematic*. 27 *Sistemul*, închis, mono-semic, monologic, e un corp de doctrină în care elementele se dezvoltă logic – retoric, din punctul de vedere al discursului. El se transmite prin repetiţie, insistenţă, catehism, şi este destinat eşecului, aşa cum s-a întâmplat cu opera lui Fourier după transformarea ei de către discipoli în sistem. *Sistematicul* e jocul sistemului, un limbaj fără iluzii referenţiale, gratuit, deschis, infinit, un discurs fără „obiect" şi fără „subiect". El se constituie prin pulverizare, prin diseminare, nu prin „dezvoltare", nu e transmisibil decât prin deformare. Nu încape îndoială, Fourier reprezintă *sistematicul*. Generalizând, cuplul antagonic utopie-ideologie, teoretizat de Karl Mannheim, ar putea fi rescris ca *sistematic* vs. *sistem*. În această lumină, chiar minuţia furibundă a lui Fourier are rost: „Peut-être *l'imagination du detail* est-elle ce qui definit specifiquement l'Utopie (par opposition à la science politique); ce serait logique, puisque le detail est fantasmatique et accomplit a ce titre le plaisir meme du Desir". 28

Mai aproape de noi în timp, Wells, care a teoretizat şi practicat *a modern utopia*, a fost şi el, de astă dată cu mijloacele *en vogne* ale antipsihiatriei, suspectat de abateri de la raţionalitate. Este drept,

diagnosticul, convingător şi sever, e deplasat la nivelul eroilor ficţionali. Ar fi excesiv să considerăm că autorul-demiurg i-a făcut pe aceştia după chipul şi asemănarea lui, dar nimeni nu ne împiedică să regăsim în eroi ceva din fiinţa literatorului. După William Bellamy 29, Wells pare să creeze un model de conştiinţă care, sub ameninţarea unui viitor supraevaluat, pierde contactul cu „present seif" (R.D. Laing) şi suferă o vertiginoasă disociere. Acest tip de nebunie e numit de Bellamy „a kind of *fin-de-siecle* schizophrenia" şi s-ar putea descrie astfel: „Eul" din naraţiunea Călătorului Temporal (din *The Time Machine*, inutil să adaug) se simte oarecum separat de „impresiile" şi „emoţiile" care presează dinafară, îl iau în stăpânire („theyimpresiile grew up în my mind [...] until at last they took possession of me", scrie Wells cu vocea Călătorului). Starea psihică astfel definită e patologică după aparenţe („possessed", nu „self-possessed"). Aceasta, conchide Bellamy, se întâmplă în toată proza edwardiană, e-senţialmente preocupată ontologic, interesată de nevoia omului de a se identifica fără greş cu spiritul său. În *First and Last Things*, Wells avea să demonstreze că interesul omului edwardian pentru ambientul fizic derivă din nevoia „unui câmp de acţiune în care şinele în formare poate intra înfr-un proces integrativ de cunoaştere" (William Bellamy). De aici o acută senzaţie de părăsire, de singurătate, de înstrăinare. Existenţialismul nu mai e departe.

Sfârşitul acestui eseu va da şi mai mult decât paginile precedente senzaţia unui colaj de citate. Detectate în luciări reputate ale unor autori celebri, pasajele ce urmează pot figura cu egală îndreptăţire ca *moito*, concluzie ori rezumat. Karl Jaspers, preocupat tocmai de mărcile aberaţiei în textele psihopaţilor rămaşi în istoria culturii şi parcă dialogând cu convingerea kantiană că trebuie să sacrifici e parte din înţelegerea lumii acesteia pentru a ajunge la cunoaşterea intuitivă a unui alt univers, scrie: „oricât de specifice ai fi acitste experienţe patologice inaccesibile unei fiinţe normale, imediat ce bolnavii vorbesc de ele le fac să intre în categoriile generale. Acestea, cadre logice convenţionale, autonome, nu au caracter normal sau anormal, ele nu au nici măcar valoare psihică, constituie un simplu mijloc de comunicare. Iată ce explică faptul că o oarecare corespondenţă poate exista între edificiul raţional al unei fiinţe normale şi mesajele supranaturale pe care le primesc schizofrenii de genul acelora de care vorbim". 30

Componenta iluzorie a mentalităţii utopice poate *h* mai bine înţeleasă tprin lectura unor rânduri din lucrarea, lui Freud, *Viitorul unei iluzii*: „Ceea ce caracterizează iluzia este faptul de a fi derivată din dorinţele omeneşti; ea se apropie de ideea delirantă din psihiatrie, dar se şi separă de ea, chiar dacă nu se ţine seama de structura complicat A a ideii delirante. Ideea delirantă este esenţialmente [...] în contradicţie cu realitatea; iluzia nu este în mod necesar falsă, adică irealizabilă sau în contradicţie cu realitatea".

În sfârşit cuvintele grele de tâlc ale lui Cioran: „În timp, viaţa fără utopie devine irespirabilă, cel puţin pentru mulţime; sub pedeapsa pietrificării, lumii îi trebuie un delir nou". 31

IM 8

NOTE

1 Michel Foucault, *Folie et De-raison*. *Histoire de la folie* a l'age *classique*. Am consultat trei ediţii ale lucrării: Paris, Pion, 1961; 1018, 1964 (text prescurtat); Paris, Gallimard, „Bibliothèque des histoires", 1972 (ediţie nouă, cu două apendice).

3 Cf. Thomas S. Szasz, *Ideology and Insanity*, New York, Double-day Anchor, 1969, p. 5.

3 Shoshana Felman, *La folie et la chose littéraire*, Paris, Seuil, 1978; p. 41.

4 Ideea conştiinţei planetare are o bibliografie întinsă, mergând până la aştrii gânditori din science fiction şi – ca reluare a gnozei iudeo-creştine într-o societate informatizată, până la gnoza de la Princeton. De interes pentru discuţia noastră este prezenţa acestui motiv în legătură cu utopismul aberant, mai ales atunci când acesta din urmă foloseşte şi clişeul mitologic al antropogenezei continue. La Teilhard de Chardin, evoluţia psihosocială a omenirii, aşa cum este sugerată de ştiinţele contemporane, rezultă în *noosferă* – o centură universală de forţe psihosociale. Sau, cu termenul lui Juiian Huxley, în *noosistem*. Dar *hominizarea* (Teilhard de Chardin), utopică deşi biologic necesară, duce oare numai înspre generalizarea raţiunii? Sau poate pe terasa următoare a muntelui evoluţiei (imaginea e a lui Toyn-bee) ne aşteaptă...

5 Shoshana Felman, op. cit., p. 43.

6 Michel Foucault, op. cit., prefaţă la prima ediţie.

7 – Jacques Derrida, „Cogito et histoire de la follie", în *l'Écriture et la lifferance*, Seuil, p. 60 (vorbind de cartea citată a lui Foucault). Sau,

cum

5 pune Shoshana Felman (op. cit., p. 15J, „literatura e singurul canal prin

are nebunia, în istorie, s-a vorbit în numele său, sau cel puţin a putut vorbi cu o relativă libertate".

8 Frank E. Manuel, „Toward a Psychological History of Utopias", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1966, p. 96.

9 Vezi în acest sens cele două capitole despre Schreber în impresionanta operă a lui Canetti *Massen und Macht*. Acolo se foloseşte prima dată sintagma care denumeşte complexul în chestiune, acolo acesta este comentat pe larg, cu alte exemple. M-am folosit şi eu de *Massen und Macht* şi imaginea canettiană a supravieţuitorului, în eseul „Survivors Suite", în *Opinia studenţească*, 4 (61) 1982, p. 8.

10 V. Karl Jaspers, *Strindberg und Van Gogh. Swedenborg-Holderlin* (1922). Am folosit ediţia franceză (Mânuit, coli. Arguments, 1970), prefaţată de Maurice Blanchot.

11 Jaspers, op. cit., p. 233.

12 Emmanuel Todd despre Claude Lévi-Strauss, în *Le fou et le proietaire*, Robert Laffont, 1979, p. 164. Poate că singurul cercetător care şi-a asumat senin condiţia altfel ingrată de a se lăsa dihotomizat de obiectul de studiu a fost Ştefan Odobleja (Cf. Odobleja, *Psihologia consonantisită şi cibernetica*, Scrisul Românesc, 1978, p. 125).

13 V. Roland Barthes, *Şade*, *Fourier*, *Loyola*, Seuil, 1970, pp. 83 – 124 şi 187-188.

14 Pentru contrastarea celor două *Weltanschauung*, v. Barthes, op. cit., pp. 100-103.

15 Observaţiile lui Fourier sunt câteodată extrem de interesante, compunând, între altele, o pătrunzătoare critică a economiei capitaliste (a întregii societăţi, de fapt). Unele dintre notaţiile sale, de o limpezime şi exactitate foarte rare în literatura premarxistă, sunt reţinute imediat, ca aforisme. Scriitura lui Fourier se dovedeşte şi pe această cale a fi fost influenţată de tendinţele discursului gazetăresc, deja fixat, la începutul secolului trecut în tiparele sale clasice: formule lapidare şi totodată plastice, pregnante, titluri şocante, sublinieri, majuscule, fru, ze întregi evidenţiate grafic prin corp de literă, chenare, scriere spaţiată etc. Problema lui Fourier era însă aceea de a lega observaţiile sale fulgurante, reţinute pe capete

de hârtie şi adunate prin dosare, într-un discurs coerent, controlat raţional. Imaginaţia sa debordantă era totuşi ireductibilă la o scriitură dintre cele obişnuite. Dintre pasajele de analiză ale lui Fourier, Ealzac preţuia în med deosebit o critică a familiei burgheze, în care se descriau şaizeci de situaţii ce adulter.

16 Cf. Frank E Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western Thought*, The Belknap Press of Harvard «university Press, Cambridge, Massachusetts, cap. „Fourier: The eurgeoning of Instinct" pp. 41-675.

„Pentru întregirea portretului lui Fourier, v. Sorin Antohi „Un Modele d'utopie a loeuvre dans les Principautes Danubiennes", în Al. Zub (e: d.) *Culture and Society*, Iaşi, 1985, pp. 87 – 99.

18 Pentru Barthes (op. cit., p. 124), culmea ar fi neologismele lui Fourier – în fond, începem să ne obişnuim cu accelerarea istoriei, transformarea planetei, cucerirea spaţiului cosmic, creşterea longievităţii, ameliorarea raselor etc. Dintre neologisme, un loc aparte revine unor forme inconceptibile de masculin asociate substantivelor feminine. Straniile masculine sunt rezultatul unei configuraţii grafice insolite, din care lipseşte – *e*, marca franceză a genului feminin: din „Fac" se obţine astfel „Fe", din „matrone", „matron" etc.

19 Frank, E. Manuel, Fritzie P, Manuel, op. cit., p. 659.

20 Barthes, op. cit., p. 116. Barthes nu se opreşte la această propoziţie, făcând din ea pivotul unei incitante interpretări.

21 *Ibidem*, p. 188.

22 Cf. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp. 661-664.

23 Jean Servier, în *Histoire de Vutopie* (Paris, Gallimard, 1967, pp. 253 – 254), recapitulează coordonatele esenţiale ale importanţei lui Fourier pentru doctrinele socialiste, de la Pecqueur şi Proudhon la Weitling, Marx şi Engels. Sunt lucruri arhicunoscute la noi.

2 i CW. Frank, E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp. 671-672.

2 a V. Barthes, op. cit., p. 98 (această particularitate a discursului fourierist e numit acolo *paragramatism*). Câteva pagini mai înainte (89 – 90), Barthes sesizase şi caracterul propedeutic al aceluiaşi discurs. Fourier, în ciuda aparenţelor, pretinde că se abţine întotdeauna de la detalierea veritabilă a descrierilor Armoniei, din grija pentru receptori: prea i-ar amărî, dacă nu i-ar ucide pur şi simplu, cu tabloul real şi complet al debordantei prosperităţi armoniene! Pare de neînchipuit o ataie cenzură tocmai la Fourier, dar el repeta adesea:

„craignant de vous faire entrevoir l'immensite de ces plaisirs, je n-ai disserte que sur… etc."

26 Gilles Lapouge, *Utopie et civilizaticns*, Paris, Flammarion, 1978, p. 273.

27 Barthes, op. cit., pp. 114 – 115.

28 *Ibidem*, p. 110.

29 V. William Bellamy, *The Navei of Wells*, *Ber.net and Galsworthy*: *1890-1910*, Routledge and Kegan Paul, 1971, mai ales pp. 59 – 60.

30 Jaspers, op. cit., p. 160.

31 E.M., Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960.

DAS ENDE DER UTOPIE?

La sărbătorirea lui Mircea Eliade cu prilejul împlinirii vârstei de şaptezeci de ani, Ananda Coomaraswsmy evoca vorba de duh a unui anume Dr. John Lodge, mare expert în artă indiană din Boston: „From the stone age until now, *quelle degringolade* „1 Greu ar putea găsi cineva o formulare mai plastică a pesimistei convingeri populare, sursă de *contemptus mundi*, că lumea se degradează continuu, îmbătrâneşte, îşi pierde „prospeţimea ontologică". 2 Această convingere, tot atât de veche ca istoria şi speranţa, aparent la concurenţă cu utopia, nu face în fond decât să-i pregătească acesteia din urmă instalarea dacă: *mundus senescii*, apocalipsul e iminent şi, deci, entuziasmul milenarist e justificat; nihilismul proliferează şi, având tot mai mult temei, are totodată o misiune mai uşoară.3 În asemenea împrejurări nici utopia nu mai poate fi departe: proiect fantezist al viitorului, tentativă de recuperare a unui trecut idealizat, construcţie psihică imună la dezastrul exterior, reînscenare şamanică 4 a mitului fondator.

Cu toată această remarcabilă înzestrare a utopiei pentru subzistenţă în aşteptarea biruinţei depline, nu au lipsit profeţiile sfârşitului ei, modelate după profeţiile sfârşitului istoriei.

Retorica şi logica internă a unor asemenea profeţii sunt acelea, paradoxale, întâlnite în *impossibilia*, dar audienţa lor pare să nu ţină seama de inconsistenţe şi contradicţii structurale. Aşa s-au petrecut lucrurile cu cea mai cunoscută dintre viziunile sfârşitului utopiei, datorată lui Herbert Mar-cuse.

Marcuse, apostol al civilizaţiei nonrepresive, bazată schil-lerian pe jocul liber al facultăţilor umane – a se vedea *Eros şi civilizaţie*

(1955), paradigmă a utopiei freudo-marxiste –, a lansat în 1967 sintagma „das Ende der Utopie", în titlul intervenţiei sale din cadrul unui colocviu ai Universităţii Libere din Berlin. 5 Ideea lui Marcuse era că utopia încetase să mai fie un obiect al deriziunii şi o contradicţie a potenţialităţilor socio-istorice, datorită faptului că omul civilizaţiei tehnologice era capabil de orice transformare a ambientului natural şi tehnic. Însăşi categoria intelectuală a utopismului şi-a pierdut prin urmare sensul într-o lume în care toate visele îşi găsesc împlinirea. Acest sfârşit al utopiei este de fapt sfârşitul utopiei tradiţionale, limitate, rămânând o utopie subîntinsă de realism, încrezătoare în posibilitatea tehnologiei avansate de a oferi totul – în condiţiile unui sistem corect raţional-organizaţional.

Punându-şi mai încolo întrebarea de ce revoluţia utopică întârzie, dacă factorii materiali şi psihici necesari producerii ei există, Marcuse recurge dezarmant la clişeul utopist al conspiraţiei ostile: societatea, în întregul ei (!), se opune transformărilor în bine, declanşarea mecanismului utopizator fiind dependentă de aporetica formare a purtătorilor schimbării sociale în chiar procesul de schimbare. Sfârşitul utopiei implică subtil sfârşitul istoriei, în sensul că viitorul nu mai apare ca o continuare ori dezvoltare a trecutului, care eşuează în prezentul tuturor posibilităţilor.

Marcuse credea, judecând superficial o tradiţie europeană foarte importantă, că vechile utopii raţionaliste nu se realizaseră din pricina insuficientei dezvoltări a tehnologici, ca şi cum sistemele unor Morus, Campanella, Fourier sau Owen nu ar fi fost sabotate de propriile contradicţii interne ale utopiei. Mai mult decât atât, făcând descoperirea – un secret altui Polichinelle – caracterului istoric alnevoilorumane, Marcuse îşi întărea încrederea în sfârşitul utopiei (tradiţionale) prin teoretizarea unei cenzuri în determinarea istorică, a unei diferenţe calitative decisive între vechile şi noile nevoi: „Nevoile umane au un caracter istoric. Dincolo de animalitate toate nevoile umane, inclusiv sexualitatea, sunt istoriceşte determinate şi istoriceşte transformabile. Şi ruptura cu continuitatea nevoilor care poartă cu ele propria represiune, saltul într-o diferenţă calitativă, nu este ceva făcut, ci ceva inerent dezvoltării forţelor de producţie. Aceasta a atins un nivel la care necesită noi nevoi vitale pentru a fi la înălţimea propriilor posibilităţi". 6 Dorinţele noi şi noile nevoi vitale, inevitabil văzute dialectic de Marcuse, sunt o negare a celor vechi, inerente sistemului

de dominaţie capitalistă. Vechiul se manifestă ca nevoie a luptei pentru existenţă, spirit de competiţie, nevoie de a continua produc

Jivitatea nesfârşită şi risipitoare – strâns legată de distrugere –, nevoie de represiune a pornirilor instinctuale. Noul înseamnă nevoie de odihnă, de intimitate – singurătate sau convieţuire cu persoane alese liber –, de frumuseţe, de fericire gratuită (şi nu neapărat meritată). Noul model antropologic prefigurat de Marcuse, centrat pe nevoia unei libertăţi adevărate, evocă din nou pe Schiller, despre care corifeul Şcolii de la Frankfurt scrisese încă de tânăr. Retorica libertară a poetului e sprijinită de aserţiuni tipice filosofului, care ştie să adauge că noua libertate, sorginte a unei noi. morale care va repudia iudeo-creştinismul, nu va mai fi legată de satisfacerea nevoilor materiale, de emanciparea din tirania muncii alienante ori de imunitatea faţă de represiune.

Ce mai rămâne utopic în acest „sfârşit al utopiei"? Rămâne dimensiunea estetico-erotică, transformarea fourieristă a muncii în joc, exorcizarea tuturor elementelor indezirabile ale tehnologici. 7

Într-o vreme a relativismului sistematic, răspunsul lui Marcuse la perena provocare intelectuală a utopiei nu s-a putut impune. Din altă perspectivă, s-a afirmat că sfârşitul utopiei ar fi început la finele secolului trecut, cam de când se poate vorbi de o răsturnare a discursului utopic, sau cel puţin o deplasare a proiecţiilor sale către polul negativ al utmi cuplu în care polul pozitiv este constituit de viziunile fericirii calme, ordonate, festive, îndestulate, imperturbabile. Reapariţia profeţiilor „mizerabiliste" în centrul discursului despre ordinea ideală coincide cu transformarea treptată a acestuia într-un discurs despre viitor, prefigurat tot mai insistent în tonuri sumbre. Istoricii literari au resimţit obligaţia taxonomică de a fabrica termeni noi pentru nu prea noua realitate literară, astfel că s-a ajuns a se vorbi de „an-tiutopie" 8, utopia în negativ. Resurecţia apocalipticului, firească în perioadele istorice agitate, plasarea acestuia în inima utopiei, nu sunt decât alte argumente ale simbiozei formate de nădejde şi disperare. Nu există – dacă lăsăm deoparte istoriile literare şi tipologiile *ai îtsum delphini* – ruptură între utopie şi antiutopic. Cea de-a doua nu este până la urmă decât varianta perfecţionată a celei dintâi, fatalitatea ei, geamăna ei lipsită de artificii. Antiutopia ar putea fi considerată fără a greşi o expresie a maturizării genului, ca şi o modificare a perspectivei: pe când utopia promite, antiutopia

radiografiază. Prima uzează de retorica profeţiei, a doua se mulţumeşte cu cea a reportajului. Din punctul de vedere al receptorului, utopia, desigur, îşi disimulează mai bine spiritul. Antiutopia, în schimb, e un fel de utopie pe înţelesul tuturor.

Noile etichete sunt şi un rezultat al mutaţiilor semantice care afectează clasicul termen „utopie": de la profetic şi ispititor la peiorativ, la critic şi prevenitor, ba chiar la ameninţător şi terifiant, însuşi mesajul genului a fost altfel structurat de continua resemantizare. Cea mai obscură cenotaţie a devenit astfel denotaţie. Popularitatea cărţilor lui Zamiatin, Huxley, Orweli – pentru a nu menţiona decât numele maeştrilor –, care au întredus categoria tragicului într-o bibliotecă a armoniei, este probabil explicabilă şi prin compromiterea spectaculoasă a idealului massei automate, un refuz al stabilităţii cataleptice. Nu numai atracţia, explicabilă cu mijloace banalizate, pentru dezastruos şi morbid, a impus utopiile negative, tot aşa cum nici *praxisul* singur nu a fost suficient să modeleze ficţiunea. Antiutopia. este literatura unei epoci de criză – pusă, deloc întâmplător, sub semnul Vărsătorului –, de divulgare şi deconstrucţie a iluziei, de reafirmare violentă a individualităţii. Într-unul din marile romane ale secolului nostru, Canetti, un scriitor neobişnuit de dotat pentru analiză socială, îl pune pe Georges, fratele sinologului Peter Kien, psihiatru celebru, să spună adevărul „despre instinctul mult mai adânc şi propriu-zis al istoriei, despre năzuinţa oamenilor de-a se transforma într-o specie animală superioară, massa, şi de a se pierde cemplet în ea, ca şi cum n-ar fi existat niciodată *un singur om* [...] Aşa-numita luptă pentru viaţă o ducem, nici mai mult, nici mai puţin, decât pentru foame şi dragoste, pentru uciderea massei din noi. Uneori ea devine atât de puternică, încât îl constrânge pe individ la acţiuni dezinteresate sau chiar contrare interesului său". Massa, care clo-cloteşte în străfundurile noastre, este „făptura esenţială a pământului, ţelul şi viitorul acestuia". „Nu ştim nimic despre omenire; încă trăim ca nişte presupuşi indivizi. Uneori ne cuprinde massa, ca o furtună zgomotoasă, ca un singur ocean ce vuieşte, şi în care fiecare picătură trăieşte şi vrea acelaşi lucru. Dar, încă mai obişnuieşte să se descompună curând şi noi devenim apoi din nou nişte sărmani indivizi izolaţi [...]. Într-o bună zi nu se va mai descompune, poate mai întâi într-o singură ţară, şi de acolo se va extinde în jur, până ce nu va mai putea să se îndoiască nimeni de ea, pentru că nu va mai exista nici Eu,

nici Tu, nici El, ci numai ea, massa". 9 Am citat acest lung pasaj din *Die Blendung* pentru rara concentrare a unei problematici universale, ca şi pentru interesul discuţiei utopiei: Canetti demonstrează – fără să-şi propună, bănuiesc, dar dreptul lecturii nu încurajează intenţiile auctoriale – superficialitatea distincţiei dintre utopie şi antiutopie. Dacă judecăm după atitudinea manifestă a personajului Georges Kien, pasajul canettian este utopic – prefigurează un viitor în care oamenii nu vor mai fi nişte „*sărmani* indivizi izolaţi" [s.m.], ci picăturile oceanului postistoric, „în care fiecare picătură trăieşte şi vrea acelaşi lucru", ţinta finală a planetei. Ceva mai încolo, profesionistul care e Georges Kien strecoară însă o remarcă în stare să-i dezvăluie adevăratele sentimente faţă de massificare: „Oamenii înnebunesc pentru că massa din ei este deosebit de puternică şi nu-şi află satisfacţie". Din perspectiva psihiatrului, discursul massei este nebunia

— Dacă notăm în acelaşi timp că massa e chiar utopia, ne întoarcem ia „Utopica întâlnire"! –, cu rezerva că, în momentul neprecizat în care va birui în încleştarea cu rezistenţa individuală, massa ar putea fi recuperată de raţiune. Până atunci, în lumea în care psihiatrul Kien îşi face meseria

— Asumată şi ca misiune socială –, lume a indivizilor şi nu a massei, nu poate nimeni accepta ştergerea deosebirilor dintre Eu, Tu, El. Ce s-ar mai putea spune? Nimic altceva decât că Elias Canetti a dat în aceste pagini o antiutopie!

În anii din urmă, din valul gigantic al romanelor şi povestirilor catastrofiste care folclorizează lucrativul delir escatologic science fiction, se mai pot reţine câteva titluri de antiutopii – fie-mi iertat cuvântul! *This Perfect Day*, de exemplu, o carte a americanului Ira Levin din 1970, prezintă un viitor coşmar planetar regizat de un ordinator gigantic. În metropola utopică, diferenţele individuale au dispărut (inclusiv la nivel onomastic), sentimentele sunt uitate, deciziile cele mai mărunte sunt cuprinse în strategiile condiţionării. Din massele identităţii se desprinde un erou de *policier* (autorul a practicat şi acest gen), care trece prin aventuri extraordinare – descoperă o insulă a oamenilor liberi (utopia nu piere, s-ar părea!), conduce un grup disident până în subteranul ordinatorului – numai fiindcă aşa vrea o elită cinică: membrii ei montează toată această disidenţă pentru a selecţiona exemplarele cele mai individualizate. Aleşii, care descoperă prea târziu trucul, sunt folosiţi, într-o medicină

drăcească, pentru regenerarea celor mai uzaţi membri ai gerontocraţiei.

Cu mijloace literare superioare, Era st Junger sugerează o altă direcţie de depăşire a utopiei tradiţionale. Această direcţie, aşa cum rezultă ea din lectura romanului *Heliopolis*. *Riickblick auf cine Stadt*, apărută în 1949, anul care a adus şi *Nineteen Eighty-Four* 10, e o reîntoarcere la izvoarele utopiei aristocratice, la spiritul cavaleresc şi morala onoarei. Eroul, comandantul şcolii de război din Heliopolis – metropolă a viitorului disputată între şeful aristocrat al armatei şi conducătorul economic sprijinit de popor şi poliţie –, descoperă imoralismul celor două tabere care luptă pentru supremaţie în absenţa stăpânului legitim, un misterios Regent retras într-un regat extraterestru. Între puterea demagogică susţinută de birocraţie şi tehnologie, pe de o parte, şi morala eficace a unui elitism utilitarist, pe de alta, Lucius, personajul principal, alege o a treia cale: reînnoirea elitei prin exaltarea individualităţii creatoare. Semnificativ, aceasta a treia cale îl duce pe Lucius, la apelul Regentului, în regatul extraterestru al transcendenţei.

Viziunea lui Junger se radicalizează în *Eumeswil* (1977), probabil sinteza definitivă a ideilor autorului în legătură cu istoria şi puterea. 11 Eumeswil, statul utopic aflat sub autoritatea unui dictator rafinat şi ajuns la un fel de estetică a puterii, are şi el cele două tabere: democraţii zgomotoşi şi despoţii mesianici. Doar ghidul nostru prin utopie, profesor de istorie şi filosof al acesteia, se ţine deoparte, adâncit în contemplarea relativismului puterii şi convins numai de *vanitas vanitatum*. Junger teoretizează mai strict solitudinea şi disciplina interioară – *topos* al eupsihiei –, inventând noţiunea de *anarh*. Faţă de anarhist, colaborator al puterii prin chiar raportarea lui violentă la ea, fiinţă socială – fie şi la nivelul conspiraţiei –, anarhul e liber. Ei tinde spre izolarea de istorie, practicând regresiunea silvestră.

Propunându-şi evadarea colectivă din istorie, locatarii provinciei pedagogice – *remake* al părţii a doua din *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, poate nu fără influenţe asupra utopiei pedagogice a lui Constantin Noica-Castalia, din romanul lui Hermann Hesse *Das Glasperlenspiel* (1943), sunt condamnaţi din capul locului la o existenţă precară, periferică şi inconsistentă. Când Joseph Knecht, Magister Ludi şi mit castalian, înţelege cu adevărat istoria, dincolo de artificii formale şi de orice sterilă filosofic, dincolo de mutilarea vieţii cu mijloacele

nepotrivite ale logicii, realizează înaintatea claustrării în jocurile amăgitoare ale perfecţiunii.

Ştia de la *pater* Jakobus, încă din tinereţe, ce greşeală glorificau castalienii: „A te îndeletnici cu istoria presupune convingerea că năzuieşti spre ceva imposibil şi totuşi necesar şi de maximă importanţă. A te îndeletnici cu istoria înseamnă a te lăsa în seama haosului şi a-ţi păstra totuşi credinţa în ordine şi sens. Este o misiune foarte serioasă […] şi probabil una tragică". 12 învăţând să privească „prezentul şi propria viaţă ca pe o realitate istorică", Joseph Knecht face o breşă în zidul fantasmatic al utopiei, asumându-şi tragicul – o categorie a utopiei moderne, cum am mai spus. Sfârşitul său simbolic pecetluieşte eşecul utopiei în milenarul ei conflict cu istoria.

Das Ende der Utopie? După William Golding, s-ar părea că da. Reluând pe înţelesul adulţilor schema celebrului roman de aventuri din secolul trecut *Coral Island*, de R.M. Bal-lantyne, *Lord of the Flies* (1954) e o critică amară a robinsonadei, această formă particulară a utopiei. Dacă la R.M. Ballantyne, ca şi la Defoe 13, junii naufragiaţi se străduiesc din răsputeri – şi fără să stea prea mult în cumpănă asupra semnificaţiei actelor lor – să construiască o replică perfectă a societăţii pierdute, tinerii lui Golding regresează foarte rapid către o societate primitivă, redescoperind violenţa originară şi lăsând cale liberă pornirilor bestiale până atunci cenzurate. Această fabulă morală, saturată de pesimism şi diametral opusă în detaliu utopiei – de la Morus la Rous-seau, pentru a nu cita decât implicaţiile cele mai directe – avertizează că organizarea socială, convenienţele, *decorum* ui, în situaţii-limită, nu rezistă răului înrădăcinat în om.

Utopia, în ciuda tuturor profeţiilor, rezistă. S-ar putea vorbi de o anumită sărăcire a imaginaţiei autorilor, de o criză de creştere, de o demonetizare prin abuz, de clişeizare şi sleganizare, dar nu cred că sfârşitul utopiei e atât de aproape cât credea Marcus. Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel propun metafora *amurgul titopiei* 14, precizând că nu se poate şti dacă noaptea va veni iute, dacă va trece repede sau va dura mereu, comparând profeţiile în legătură cu viitorul utopiei cu acelea ce privesc viitorul religiei. Este sigur că, aşa cum s-a întâmplat dintotdeauna, utopia îşi va găsi forme noi de expresie, este chiar probabil că îşi va remania oarecum şi mesajul. Trebuie să ne obişnuim cu gândul că noile forme vor coexista cu cele consacrate, că *morbus utopiensis* va rămâne activ. Să nu uităm că Huxley, după *Brave New*

World (1932), după *Brave New World Revisited* (1959), a putut reveni la utopie, *via* religii orientale şi condiţionare farmacologică: *Island* (1962). La fel, ultimul cuvânt al lui Ray Bradbury nu pare să fie *Fahrenheit 451* (1953), ci viziunile mai luminoase din romanele sale science fiction mai noi. A.adevărata problemă a utopiei este, ca gen literar, să atingă din nou cotele calitative care au consacrat-o, fiindcă producţia industrială de literatură utopică a reuşit să compromită înseşi fundamentele genului.

Multe promisiuni ale utopiei s-au realizat sau sunt pe cale să se realizeze, coborând din imperiul himerei în concretul vieţii noastre cotidiene. De asemenea, vorba lui Marcuse, dorinţele şi idealurile societăţii şi ale indivizilor s-au schimbat, având caracter istoric, nu numai utopic. Formele discursului utopic, prin urmare, vor fi supuse schimbării – nici genul care simbolizează fixitatea, îngheţul, contrariul mişcării, nici chiar acesta nu se poate sustrage evoluţiei.

Dacă graniţele utopiei clasice şi ale călătoriei extraordinare au fost atât de greu de trasat de către istoria literară, nici misiunea de a distinge utopia modernă, am văzut, de utopia ştiinţifică, nu e mai uşoară. Utopia ştiinţifică, prin filme, prezentări discursive datorate specialiştilor şi *science fiction*, pare să fie astăzi cea mai puternică forţă a utopiei, în prelungirea ei trebuie înţelese şi contribuţiile arhitecturii vizionare, recuperatoare a tradiţiilor vitruviene şi elenistice. Această activitate, care caută perpetuu echilibrul ideal între utopie şi istorie, a dat simbolurile cele mai durabile ale utopiei: *cetatea ideală*, *spaţiul organizat*. De la Hippodamos la Frank Lloyd Wright, de la Leon Batista Alberti la Le Corbusier (cel care şi-a intitulat un proiect *La* Cele *radieuse*), de la Vitruvius şi Francesco di Giorgio Martini la Lucio Costa (autorul planului director de la Brasília) şi Georges Candilis, arhitectul a fost, alături de reformatorul social şi de vizionarul teologic sau tehnologic, promotorul utopiei. 14 Proiectele cele mai îndrăzneţe de colonizare a spaţiului cosmic, chiar atunci când resping idealul căutării cetăţii ideale, ca şi celelalte concepte utopice, rămân, prin elementele lor de arhitectură futuristă şi prin decorul S.F., tot o formă a utopismului. Nu trebuie să dăm prea mare credit afirmaţiilor spectaculoase, de felul acelora ale lui Gerad O'Neill, cel mai frecvent avocat american al umanizării cosmosului: „Nu am spus nimic despre cârmuirea comunităţilor spaţiale […] Nu am nicio dorinţă să influenţez sau să conduc în vreun fel, chiar dacă aş putea, organizarea socială sau

guvernarea, şi găsesc dezgustător a presupune să definesc una". 18

Oarecum la antipodul utopiilor de mai sus – spun *oarecum* fiindcă şi variantele utopiei transcendentale sunt opuse celor scientiste şi materialiste – figurează proiectele de restaurare a vechilor relaţii ale cmului cu mediul său natural, prin refuzul achiziţiilor civilizaţiei tehnologice. Acest refuz e cunoscut de la E.M. Forster, Wells, Samuel Butler sau William Morris, promotorii unor orânduiri antitehnologice, în linia utopiei regresive. Noul utopismregresiv, eclectic şi radical, păstrează alergia lui Fourier la maşinism – să ne gândim că falansterele erau comunităţi preponderent agricole –, ca şi principiile mişcării contratehnologice expuse de Mcrris – care visa dezindu-strializarea Angliei, „atelierul lumii", pe cale paşnică –, adăugându-le elemente noi, cum ar fi substituirea discursului raţional despre cetatea ideală cu viziuni apocaliptice şi milenariste. Într-o carte din 1972, *Utopia USA*, Herbert A. Otto, un american care şi-a colindat ţara în căutarea comunităţilor utopice, a făcut o clasificare a tipurilor acestei aşa-numite *utopia of the counter culture* 17, iar un partizan al comunităţii rurale şi-a expus crezul: „Vom începe cu pământul şi numai cu pământul, o certitudine metaculturală, dacă a existat vreodată una. Şi începând acolo, animale geale pe pământ gol, de la acest ireductibil biologic, construcţia noastră va insista pe o negare a cât mai mult cu putinţă din cultura mamă […] Dacă ne-am născut în suburbii, vom fi agricultori care trăiesc de la pământ la gură. Dacă am fost crescuţi într-o morală nelegitimă şi superficială, ne vom cunoaşte unii pe alţii în cele mai profunde sensuri, ne vom iubi unii pe alţii". *lă* Enunţul neted al programului nihilist care precede construcţia utopică include şi o reinterpretare a creştinismului, aşa cum în alte pastorale moderne se face apel la budismul Zen sau la hinduism, atunci când nu se inventează noi religii psihflogice. Se observă şi aici ceea ce mi se pare a fi o tendinţă principală a utopismului modern, deplasarea de la utopie, prin ucronie, spre eupsihie, o stare mentală care poate fi indusă teoretic *oriunde* şi *oricând*. Eliberat mai întâi din *aici*, discursul utopic a evadat în sfârşit şi din *acum*. Mai exact, din *orice* aici şi din *orice* acum. Utopia, dintr-o alternativă spaţic-temporală, a devenit o alternativă psihologică. Apostoli ajutopici contraculturii ca Theodore Roszak ţin să-şi împlinească promisiunile, pe o scară individuală şi începând imediat: neîncrederea prozeliţilor eventuali în scara socială şi înviitorul iluzoriu" e imposibil de ignorat.

Deplasarea interesului utopiştilor dinspre sociologic spre psihologic, sesizabilă mai întâi în soluţiile eudemoniste ale psihanalizelor, găseşte o expresie clasică în cartea lui B.F. Skinner *Walden Two* (1948), paradigmă a utopiei behavioriste (cu urme din Morus şi Owen). Fondatorul comunităţii din *Walden Two*, Frazier, spune vizitatorilor: „Nimeni nu se poate îndoi serios că o comunitate bine organizată se va descurca cu succes ca unitate economică. *Adevăratele probleme sunt psihologice*". 19 Pentru a rezolva aceste probleme, B.F. Skinner preconizează abandonul idealurilor uzate de libertate şi demnitate, cerând în numele imperativului unic al supravieţuirii întărirea, condiţionarea şi stimularea comportamentelor care conservă specia. Cât mai merită să se zbată omenirea astfel zugrăvită, dar mai ales *de ce*, iată probleme deschise ale utopiei behavioriste – care seamănă atât de mult cu *Brave New World*.

Invocarea supravieţuirii speciei ca argument în favoarea utopiei are un exemplu absolut în cartea lui René Dumont din 1973, *L'Utopie ou la mort* Autorul, autoritate mondială în chestiunea reformelor social-economice, teoretizează neo-fourierist o *socieie sans mepris*, propunând „neofalanstere", armonizând pasiunile şi pulsiunile, limitând creşterea demografică, făcând un apel mişcător să trăim „în armonie cu toate celelalte organisme vii, plante şi animale, păduri şi pâraie, vânturi şi valuri". 20 Tot ce mişcă în ţara utopică – Terra! – a lui René Dumont se va cunoaşte de fiecare, statul nu va mai avea funcţie coercitivă, ci de arbitraj, puterea fiind riguros şi ingenios controlată. Un minimum de educaţie va fi asigurat tuturor, după care învăţarej se va baza exclusiv pe şcoala vieţii într-o *câte educative* în care, lancasterian, „fiecare va învăţa şi va preda, simultan şi fără încetare". Va fi o societate festivă – artiştii, chiar cei amatori, vor da spectacole pe străzi în permanenţă – şi, ca în cea mai utopică dintre utopii, va fi o societate modulară: fiecare grup al societăţii va avea ideile, principiile şi modelele proprii (cam ca acum, dar în armonie, fără urmă de contradicţii!).

Dacă putem trece cu vederea epigenismul fourierist al lui René Dumont, reţinem din ideile lui pe cele care alimentează astăzi abundenta literatură ecologistă. Utopia ecologică îşi imaginează un Pământ al făgăduinţei, liber de neajunsuri şi conflicte între specii, de genul ţinutului ideal dintr-o carte a lui Ernest Callenbach din 1975, *Ecotopia*. 21 Un ziarist, William Weston, primeşte autorizaţia să

viziteze Ecotopia, ţară constituită în 1980 prin secesiunea – o obsesie a utopismului american – a trei state de pe coasta de est a Statelor Unite. Suntem în 1999, dar mijloacele de transport (mai puţin cele nepoluante) au dispărut, viaţa şi-a recăpătat prospeţimea pierdută: se locuieşte în orăşele, oamenii se stimează şi sunt cordiali, se trăieşte aproape de natură, *mens sana in corpore sano*. Emulaţia şi spiritul de competiţie au fost abandonate, populaţia limitată – a se nota" influenţa teoriilor „creşterii zero" –, violenţii se înfruntă în ritualuri războinice mult mai puţin periculoase decât circulaţia rutieră a lumii noastre. Deşeurile de tot felul sunt recuperate şi reciclate, produsele sintetice au dispărut, se munceşte douăzeci de ore pe săptămână (se precizează că oamenii au renunţat în unanimitate la confortul exagerat şi la risipă), copiii, în păduri, primesc o „educaţie concretă". A fost limitat dreptul de proprietate şi cel de moştenire la fel, democraţia directă a fost restaurată prin *mass media*. Inutil de adăugat, ziaristul, excedat, nu mai părăseşte niciodată Ecotopia. *Ubi bene*…

Aşa cum biologia – într-o polemică a bunului simţ cu neo-darwinismul convins că evoluţia e inconştientă şi fortuită – devenise sâmburele unui misticism biologic (parodic, oricât de ciudat ar suna!) în piesa lui G.B. Shaw *Back to* Methuselah22, natura ecologilor a fost sursa unei mistici a naturii.

Alfred Doblin, în utopia sa „cinetică" *Berge*, *Meere und Giganten* (*192A*), pledează pentru respectarea apartenenţei omului la ordinea naturală. Progresul tehnic, promiţător şi esenţia îmente bun la început, sfârşeşte prin a denatura şi dezumaniza emul, ameninţându-l cu distrugerea deplină. Dacă amănuntele utopiei lui Doblin sunt delirante – din dorinţa de a fi mai sugestive şi mai şocante, bănuiesc 20, mesajul ei, enunţat mai sus, este unul al raţiunii umane veritabile.

Nu lipsesc, din complexul spectru al utopismului modern, nici forme ale utopiei transcendentale, alimentate de diversele religii contemporane. Utopia teocratică nu a dispărut complet sub atacurile ateismului şi raţionalism cler, supravieţuind mai ales graţie celor care caută o ieşire mistică din criza morală şi din terorismul abundenţei la concurenţă cu risipa. Teologul protestant Paul Tillich, criticând obscurantismul antiutopiilor, a inclus în teologia sa elemente utopice, stabilind încă din 1951 o legătură necesară între utopiile imanente şi cele transcendente: „Un Regat al lui Dumnezeu care nu' este implicat în evenimente istorice, în actualizarea utopică în timp, nu e deloc Regatul

lui Dumnezeu, ci în cel mai bun caz doar o anihilare mistică a orice poate fi «regat» – şi anume, bogăţie, plinătate, complexitate, individualitate. Şi asemănător, un Regat al lui Dumnezeu care nu e nimic altceva decât procesul istoric produce o utopie a progresului nesfârşit or revoluţie convulsivă a cărei prăbuşire catastrofică sfârşeşte în deziluzie metafizică". 24

Teologia utopizantă a lui Paul Tillich a fost combinată din nou cu utopismul, de către Hans-Joachim Gerhard. Acesta, în lucrarea sa din 1973 *Utopia als innergeschicktlicker Aspekt der Eschatologie*, a încercat un paradoxal sincretism, combinând concepţiile lui Tillich cu „utopia concretă" a lui Ernst Bloch. 25 Asemenea hibrizi utopico-teologici întăresc tendinţa de a contrabalansa prin inovaţii doctrinale şi instituţionale dubla osificare a religiei şi a utopiei clasice.

Discuţia, sfârşitului ipotetic al utopiei ar putea continua încă multe pagini, eventual cu înmulţirea exemplelor şi cu accentuarea convingerii că există şi alte premise structurale ale salvării utopiei de la moartea pe care unii, Marcuse fiind dintre cei faimoşi, au profeţit-o în ultimele decenii. Raymond Trousson, încheindu-şi cartea sa despre utopie, se consideră îndreptăţit să spere, date fiind perfecţionarea tehnică (intrigă mai complexă, idei asimilate povestirii, dezvoltarea rolului personajelor, despărţirea de istoria standard a călătoriei), de lărgirea posibilităţilor de speculaţie morală şi filosofică, de accentuarea realismului: „În definitiv, utopia se prezintă ca un gen literar privilegiat. Nu numai că ea duce cu sine experienţele formale ale genului romanesc, dar ea este fără îndoială domeniul în care se exprimă cel mai bine conştiinţa destinului uman şi voinţa omului, adesea patetică, de a-i modifica şi de a-l orienta. În această măsură utopia depăşeşte fantezia imaginativă: ea este reflexia umanităţii în faţa obsesiei sale cu perfecţiunea şi absolutul; şi încă, dacă vreţi, încarnarea visului său de a scăpa contingenţei" 28.

Exerciţiu asupra posibilului, utopia va exista cât această categorie. Nu aş putea evita mai elegant profeţia decât făcând apel la un adversar al profeţilor: „Noi nu acţionăm decât sub fascinaţia imposibilului: ca şi cum ai spune că o societate incapabilă de a zămisli o utopie şi a i se dedica e ameninţată de scleroză şi de ruină". Cuvintele acestei pledoarii în favoarea utopiei sunt ale lui Cioran…

NOTE

1 *Apud* Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, II, Paris,

Gallimard, 1981, p. 348.

2. Dintr-o bibliotecă întreagă pe această temă, cea mai puţin blocată de abundenţa manifestărilor literar-filosofice e lucrarea lui Kant *Die Frage ob ale Erde veralte physikalisch erwogen* (1754). Filosoful, acuzând de vanitate pe aceia – mai ales bătrâni, deşi nici tinerii nu sunt automat exceptaţi – care se consideră unicii beneficiari ai beatitudinii terestre aurorale, când toate erau *altfel*, genuine şi integrale, ridică o obiecţie pe cât de imediată, pe atât de pertinentă: ca să ştim cât de bătrân este cineva, trebuie să ştim mai întâi cât îi este dat să trăiască. Or, nici chiar teleologia kantiană nu a pretins că s-ar putea calcula „speranţa de viaţă" a planetei. Pe urmele lui Kant a mers la noi C. Rădulescu-Motru, în cartea sa *Timp ţi destin*, Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi Artă „Regele Carol II", 1940, pp. 237 – 242.

3 Raporturile dintre nihilism şi anarhism, pe de o parte, şi utopie, pe de altă parte, au fost mult cercetate în ultimele decenii, pe urmele unor personaje ca Neceaev ori Bakunin. Personajele lui Dostoievski (Piotr Verhovenski din *Demonii*) ori Turgheniev (Rudin din proza omonimă), ca şi nihiliştii şi anarhiştii istorici, au primit noi interpretări, mergând de la psihanaliză la economie politică, de la semiotică la istorie. Două cărţi mai recente sintetizează enorma bibliografie a subiectului (inclusiv monumentala biografie a lui Bakunin, în trei volume, datorată lui Max Net-tlau). Este vorba de studiul lui Arthur P. Mendel, *Michael Bakunin*: *Roots of Apocalypse*, Eastbourne, Holt-Saunders, 1983, şi de cel al lui Aileen Kelly, *Mihhail Bakunin*: *A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford, Clarendon Press, acelaşi an. Arthur P. Mendel, pornind de la identificare, cu mijloacele psihanalizei, a unor trăsături definitorii ale lui Bakunin, caută sursele contradicţiilor sale interne, afirmând că libertatea antinomică a acestuia nu era născută din forţa eroică şi din curajul pe care ar părea că le reflectă, ci din slăbiciune, frică şi evazionism. Aileen Kelly, care se străduieşte să definească o „psihologie utopică", arată, în încheierea cărţii sale, că, dat fiind că folosirea forţei este singura cale cunoscută deocamdată de eliminare a tensiunii dintre individ şi colectivitate, propunătorii idealului unităţii civile şi politice sunt constrânşi de propria lor logică să propună o dictatură care transformă mijloacele în scop imediat, oferind în locul paradisului promis o „desperate simulation" (Leszek Ko-îakowski).

4 După lectura lui Eliade, autoritatea supremă a cercetării, şamanismului, aş numi această reînscenare a mitului fondator în scopul recuperării „prospeţimii ontologice" *utopia şamanică*.

5 Textul intervenţiei lui Marcuse a apărut sub acelaşi titlu în 1967, la Berlin. Am avut la îndemână ediţia americană: Herbert Marcuse, *Five Lectures*: *Psychoanalysis*, *Politics*, *and Utopia*, Boston, Beacon Press.

1970.

6 Marcuse, op. cit., p. 73.

7 O cuprinzătoare critică a utopismului lui Marcuse o fac Frank E. Manuel şi Fritzie P. Manuel în lucrarea lor *XJtopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 pp. 794 – 800. Cei doi cercetători americani, cărora înţelegerea mea a lui Marcuse le este debitoare, vorbesc de „Marcuse's Last Paradox" – invocarea filosofului ca precursor şi doctrinar în timpul mişcărilor studenţeşti din 1968.

8 în cuvântul „antiutopie", antieste la fel de înşelător ca în cn-vântul „antimaterie"; acesta din urmă a fost acceptat cu titlu de convenţie de către fizicieni şi astronomi, pentru simplul motiv că aşa numita „antimaterie" are tot caracter material. Pe lângă „antiutopie", mai circulă şi alţi termeni, care denumesc aceeaşi realitate literară: „contrautopie", utopie satirică", „utopie negativă", „satiră utopică", „distopie" etc.

9. Elias Canetti, *Orbirea*, în rom. de Mihai Izbăşescu, Bucureşti, Editura Univers, 1973, pp. 535 – 536. Ciudatul nume de familie Kien (gemi „lemn răşinos") numeşte în chineză anumite doctrine budiste. Doctrinele *kien* precizează că iluminarea este rezultatul unei metode gradate, dar era continue. În schimb, în doctrinele *torin*, complementare, deschiderea spiritului e un eveniment separat, brusc, abrupt, discontinuu (ca în Zen), Cf. Roland Barthes, *Şade*, *Fourier*, *Loyola*, Paris, Steuil, 1971, p. „3.

10 *Heliopolis*... Tübingen, Verlag Ewald Katzmann, 1949.

11 *Eumeswil*, Stuttgart, E. Klett Verlag, 1977.

13 *Jocul cu mărgele de sticlă*, în rom. de Ion Roman, Bucureşti, Editura Univers, 1969, p. 160.

13 Am vorbit cândva („Texte cu Robinson", III, în *Dialog*, 88, 1982, p. 7), sprijinit pe *Logique du sens* a lui Gilles Deleuze, de refutarea robinsonadei prin sindicalizarea tiparului originar al lui

Defoe, ca reacţie împotriva potenţialului subversiv al izolării (Deleuze: „La seule robinsonade est la perversion meme.”). Textul comentat de mine atunci era simtăticul aport la utopism al tandemului Ilf şi Petrov, „Cum s-a creat Robinson” (în rom”, de Ion Catrina, în *Alma Mater*, 1, 18, 1972). Schiţa e într-adevăr delicioasă: scriitorul Moldavanţev primeşte comanda unui *remake* al istoriei lui Robinson Crusoe. Iată subiectul, rezumat de Moldavanţev: „Un tânăr sovietic suferă un naufragiu. Valurile îl aruncă pe o insulă nelocnită. El e singur şi fără apărare în faţa forţelor naturii, înconjurat de primejdii fiare, liane şi perioada ploioasă ce se apropia. Dar Robinsonul sovietic, plin de energie, înfrânge toate piedicile ce păreau de neînvins. Peste trei ani o expediţie sovietică îl găseşte în plenitudinea forţelor. El a învins n? tura, a construit o căsuţă, a înconjurat-o cu un inel verde de grădini, a crescut iepuri de casă, şi-a cusut o bluză à la Tolstoi din cozi de maimuţă şi a învăţat un papagal să-l trezească dimineaţa cu cuvintele: «Atenţie! aruncă plapuma, aruncă plapuma! începe gimnastica de dimineaţă”». Redactorul care comandase textul intervine hotărât, poruncind scriitorului să introducă mereu noi personaje (preşedinte de sindicat, secretară etc). Exasperat, dar umil, Moldavanţev bâiguie: „Dar Robinson? Redactorul –”, Da. Bine că mi-aţi amintit. Robinson mă tulbură. E o figură complet nemotivată, stupidă”.

14 Cf. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp. 759 – 800 („The Twilight of Utopia”).

15 Pentru relaţionarea arhitecturii şi urbanismului, v. Lewis Mum-ford, *The City în History*. *Its Origins*, *its Transformations*, *and its Prut-pects*, London, 1961; Roger Mucchielli, *Le mythe de la câte ideale*! *arh*.

1960: Grigore Arbore, *Cetatea ideală în viziunea Renaşterii*. *Eseu arupra tipologiei formelor urbane*, Bucureşti, 1978. Cititorul mai grăbit se poate mulţumi cu George R. Collins, *Visionary Drawings of Architecture ană Planning*: *Twentieth Century throughout the 1960 s*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1979. Lucrarea cuprinde splendide desene apa: (lui Paolo Soleri, Eric Mendelsohn, Arata Isozaki.

16. Gerard O Neill, *The High Frontier*: *Human Colonies în Space*, New York, Morrow, 1977, pp. 198-199.

17. V. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., pp. 808 – 809.

ls. *Utopia USA*, Richard Fairfield, compiler, San Francisco,

Alternatives Foundation, p. 3.

19. B.F. Skinner, *Walden Two*, New York, Macmillan, 1962, p. 80, [s.m.]. Cât despre problemele psihologice ale primei utopii de la Walden, cea cu un singur cetăţean, o contemporană a lui Thoreau a spus că acesta, fiu iubitor, chiar în lunile de izolare perfectă de la Walden Pond îşi vizita zilnic mama…

80. René Dumont, *L'utopie ou la mort*., 1973, p. 165.

81. Ernest Callenbach, *Ecotopia*, Berkeley, Banyan Tree Books, 1975., 2. *Back to Methuselah*. *A Metabiological Pentateuch* (London, Constable and Co, 1921) s-a jucat, în ciuda proporţiilor şi dificultăţilor de montare, la New York (1922) şi în Anglia (1923). G.B. Shaw aplică utopiei teoriile evoluţioniste, ajungând până în anul 31920, la capătul evoluţiei: omul e ovipar, trăieşte cu sutele de ani, dizolvându-se la capătul lor aşteptat în Spirit.

23. Ca să pună capăt rebeliunii antitehnologice, potentaţii civilizaţiei maşiniste dezgheaţă Groenlanda. Numai că astfel sunt readuşi la viaţă monştrii congelaţi acolo din erele îndepărtate, iar aceştia asediază Occidentul. Elita, împreună cu numeroşi voluntari, se transformă prin procedee bizare – transmutarea unor substanţe minerale, deci o încercare de a opri viaţa cu ajutorul anorganicului, o crimă care va fi scump plătită – în giganţi. În finalul apocalipsei, monştrii şi giganţii se distrug între ei şi sunt înghiţiţi de pământ, iar Colonii, care trăiau comunitar, în respect faţă de natură, sunt singurii supravieţuitori.

, 4. V. Paul Tillich, „Critique and Justification of Utopias", în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Houghton Mifflin Co, 1966, p. 308.

! 5. Cf. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, op. cit., p. 810.

a6. Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire lit-teraire de la pensée utopique*, deuxième edition revue et augmentee, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 262.

REPERE CRONOBIBLIOGRAFICE

Cititorii avizaţi, în primul rând specialiştii în diversele domenii şi chestiuni pe care cartea de faţă nu a putut decât să le atingă, au remarcat desigur dependenţa afirmaţiilor mele de studiile altor autori. Aceste studii alcătuiesc, alături de utopiile şi scrierile utopizante pe care le discută, un *corpus* gigantic, al cărui simplu index ar umple un tom. Notele de subsol menţionează în special lucrări aparţinând

domeniului, dar şi pe acelea care, fără a-i aparţine, mi s-au părut a-l lumina. Aşa cum voi arăta succint mai încolo, preocupările bibliografice şi textologice au o pondere însemnată în efortul cercetătorilor utopiei. Bibliotecile noastre nu deţin deocamdată ghiduri bibliografice pentru utopie, tot aşa cum nu pot pune la dispoziţia publicului texte critice recente, însoţite de bune bibliografii.

Din aceste motive, ca şi din acela – inavuabil tocmai pentru caracterul său *utopici* –, mai general, care m-a făcut să scriu o carte, am alcătuit trei liste bibliografice. Ele s-au constituit de la sine, pe marginea lecturilor propria şi prin confruntarea experienţei mele cu bibliografiile în circulaţie – datorate unor autori din diverse culturi, având concepţii deosebite, nu întotdeauna conciliabile, asupra istoriei utopiei şi asupra importanţei relative a textelor critice. Prima din cele trei liste cuprinde scrierile utopice majore, precum şi unele opere de interes mai restrâns care frapează prin aspecte insolite (numele autorului, structură, tematică). Urmându-l pe Raymond Treuson, rm inclus numai textele utopice moderne, începând cu *Utopia* lui Morus. Am evitat acele texte – Înregistrate în alte bibliografii – care nu fac altceva decât să combine plat *topoi* ai discursului utopic; astfel, multe romane şi povestiri science fiction, chiar bine scrise altminteri, au fost lăsate deoparte. Ca şi Trousson, am ordonat cronologic utopiile reţinute, potrivit anului apariţiei – procedeu care are ca rezultat forma cea mai primitivă a unei istorii a utopiei, încă absentă din cultura noastră. După caz, am menţionat ediţiile folosite de mine ori, atunci când mi-a fost imposibil să găsesc anumite texte, ediţiile rare cel mai frecvent citate în literatura de specialitate. Am stabilit şi corectat tacit inadvertenţele de datare şi titlu, optând pentru datele şi titlurile acceptate de cei mai mulţi cercetători. Am procedat asemănător şi în cazul câtorva nume de autori. Cum traducerile în română sunt foarte rare şi foarte cunoscute, nu le-am menţionat: cândva, o editură va trebui să-şi asume sarcina editării (critice, de preferinţă) a operelor clasice ale genului, revizuind şi puţinele traduceri existente în momentul de faţă. Atunci se va putea cerceta mai cu temei şi receptarea utopiei: traducerea germană, de pildă, *bowdlerized*, parţială, a acreditat, ne amintim, o imagine falsă a Utopiei.

A doua listă bibliografică, alfabetică, reţine titlurile celor mai reprezentative lucrări critice. Ele sunt mai vechi sau mai noi, merg de la câteva pagini la câteva sute de pagini, au circulat în tiraje de masă

ori în modestul număr de exemplare al publicaţiilor savante. Lista e lungă, dar a rezultat în urma unor epurări: am eliminat lucrările fără efecte sesizabile asupra analizei şi interpretării domeniului, precum şi pe acelea care se mulţumeau să colporteze informaţii curente. Nu am dat, deşi ar fi completat firesc imaginea cercetării, lista lucrărilor apărute în volume colective, numere speciale, acte de colocvii şi congrese (în atari situaţii am ales pentru listă doar câteva titluri, realmente cruciale). Nu am inclus, din realism (practic, sunt inaccesibile!), titlurile unor lucrări de doctorat rămase în manuscris prin universităţile lumii, făcând o excepţie pentru A.I. Diaconu. Am marcat cu (B) lucrările care s-au sunt, sau conţin bibliografii importante. O coincidenţă simpatică face ca ultimul titlu de pe listă a doua să fie cel al unei… bibliografii a bibliografiilor. Ca şi în cazul primei liste, am inclus lucrări pe care nu le-am citit, dar care îmi erau cunoscute prin rezumate, antologare fragmentară, concluzii, raportări polemice. Sper că, mai norocoşi, unii cititori le vor putea găsi. Onestitatea – fie şi prin intermediar, aceste lucrări mi-au fost de mare ajutor! – mă obligă să le menţionez. Mai ales că, aşa cum am mai spus, notele de subsol nu pot trimite şi la opere care nu lasă urme directe în texiul meu: ar fi excesiv să explic în note cum lectura unei cărţi m-a hotărât pentru un adverb, m-a făcut să abandonez o pistă etc.

A treia listă include titlurile câtorva reviste specializate sau care au dedicat domeniului numere speciale, precum şi temele câtorva colocvii de răsunet. Aici selecţia a fost şi mai drastică.

Cum e normal, am inclus numeroase titluri cu privire la *science fiction*, fără a le semnala în vreun fel. În unele situaţii ar fi inutil, în celelalte ar fi deplasat.

După cum am premis, voi face o trecere în revistă a principalelor realizări în domeniul constituirii a ceea ce s-ar putea numi *Bibliotheca Utopistica* (H. Desioche) sau *Compendium Utopiarum* (M. Winter).

Pe lângă marile bibliografii, pe care le-am inclus în listă, cercetătorii au oferit ediţii critice (care merg până la includerea variantelor în mai multe limbi şi până la luminarea pasajelor obscure fără însemnătate pentru economia textului în cauză), ediţii bibliofile, antologii, serii de profil, statistici ale producerii şi circulaţiei utopiilor – în original sau în traduceri. Câteva utopii necunoscute până de curând au fost oferite marelui public, însoţite de excelente aparate

critice. Aşa s-a întâmplat cu *Sinapia* (titlul complet:) *Descrip-ci în de la Sinapia*, *peninsula en la Tierra Austral*), o utopie spaniolă anonimă – singura sistematică în spaţiul iberic – databilă în secolul XVIII, cu paternitate controversată (este motivul pentru care nu am găsit pentru ea un loc pe listă). *Sinapia* a fost redescoperită simultan şi reeditată de doi cercetători, unul spaniol, unul american. Tot relativ recent a fost editată critic prima utopie scrisă în limba neerlandeză, *Beschrijvinge van het magiig Koningrijk Krinke Kesmes* (1708), scrisă de Hendrik Smeeks (1638 – 1721). Raymond Trous-son (1979, „Preface à la seconde edition") citează alte câteva redescoperiri, mai puţin spectaculoase. *Habent sua fala U-belli*.

În Franţa, Albert Soboul a dat până acum, pe lângă bibliografii, o serie de 41 de texte utopice, sub fermă de „micro-fiches" (Paris, Micrcediticns Hachette). Textele datează din perioada 1676 – 1803 şi sunt descrise bibliografic, caracterizate din punct de vedere al istoriei sociale şi prezentate din punct de vedere al conţinutului. Seria de „microfiches" e completată de un volum însoţitor, *Utopies au silele des Lumières*, *Étude et biblio gr aphie*, semnat de acelaşi Albert Soboul. La editura pariziană EDHIS (Editions d'Histoire sociale) au început să apară ediţii bibliofile ale unor texte utopice clasice, cum ar fi *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens* (Fontenelle), *Histoire de Calejava* (Gil-bert), *Histoire des Galligenes* (Tiphaigne de la Roche). E vorba pur şi simplu de facsimilarea unor ediţii celebre, rarissime, fără vreun comentariu. Nu mai înregistrez ediţiile critice, foarte numeroase şi de remarcabil nivel, nici bibliografiile adnotate, extrem de utile ca instrumente de lucru (unele dau şi cotele de bibliotecă).

Tot în spaţiul francofon, Raymond Trousson dirijează o serie de „reprints" – o manieră din ce în ce mai populară (nu numai în Franţa) de restituire a textelor vechi – la editura geneveză Slatkine Reprints. Seria se numeşte „Bibliothèque des voyages aux pays de nulle part (Bibliotheca Utopistica)" şi trebuie văzută ca o completare a preocupărilor de istorie literară şi critică ale comparatistului de la Bruxelles (colaborator, între altele, la *Cahiers roumains*…). Trousson semnează o introducere substanţială pentru fiecare „reprint". După cunoştinţa mea, deocamdată au apărut şase volume (două aparţinând lui S. Tyssot de Patot, câte una lui G. de Foigny, D. Veirasvairasse, Ch. – F. Tiphaigne de la Roche, L.-S. Mercier – titlurile se subînţeleg).

Legat de cultura franceză, romanistul vest-german Hans-Giinter Funke a dat o listă a ediţiilor franceze (originale şi traduceri): „Verzeichnis der Erstausgaben und aller spate-ren Ausgaben der literarischen Utopien franzosicher Sprache (einschliesslich der Ubersetzungen ins Französische) im 17. und 18. Jahrhundert" (în cadrul excepţionalei ediţii Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens*, Heidelberg, 1982 – un adevărat model de acribie). Titlul întreprinderii mă scuteşte de comentarii. Să reţinem doar că pe baza acestei lucrări (care înregistrează, pe lângă ediţiile *princeps*, reeditările, suplimentele de tiraj, ediţiile pirat – „căci neamţu-i foarte tacticos") s-au stabilit şi tendinţele producţiei franceze de utopii în secolul XVIII: În vreme ce numărul ediţiilor *princeps* s-a mărit mai lent în a doua jumătate a secolului (comparând cu prima jumătate: 57 faţă de 26), numărul total al ediţiilor a crescut de aproape trei ori (241 faţă de 83). Dincolo de aparenta facilitate a statisticii, se poate conchide, pe baza cunoaşterii mecanismelor sistemului editorial francez al epocii, că receptarea utopiei în Franţa (şi ţările francofone) a cunoscut două puncte de maxim între – 01751770 şi 1780 – 1790. Implicaţiile sunt, evident, mai adânci.

Tot în mediul german, pe lângă bibliografii şi ediţii critice (unele de-a dreptul splendide), Michael. Winter se străduieşte de mai mulţi ani să întocmească un *Compendium Utopiarum*. *Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. El a publicat în 1978 primul volum, la Stuttgart: *Von der Antike bis zur deutschen Frilhaufklärung* (Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte, 8).

În Anglia şi Statele Unite ale Americii, dominante sunt bibliografiile şi traducerile, dar numărul ediţiilor critice, pe măsura deplasării peste Atlantic a centrului de greutate al filologiei, creşte în ritm alert. Bune ediţii critice apar şi în Italia, Belgia, Olanda.

În Uniunea Sovietică, pe lângă reeditarea curentă a clasicilor utopismului rus şi universal, s-au dat, în special după 1970, valoroase ediţii critice. Totuşi, ca şi în Statele Unite, cea mai mare popularitate (circulaţie) par să o aibă antologiile, care prezintă avantajul condensării operelor utopice şi eliminării balastului (digresiuni, repetiţii, retorică searbădă) – de care acestea, ştim bine, nu duc lipsă. Antologiile sunt însoţite de studii şi note adesea valoroase, cum ar fi cele din cele mai recente realizări pe care le cunosc: V. Gumins-kij, *Vzigijad skvoz stoletija*. *Russkaja fantastika XVIII – veka i pervoj*

poloviny XIX veka, Moskva, 1977 şi S. Kalmykov, *Vecnoe solnce*. *Russkaja social na utopija i năucnaja fantastika* (*vioraja polovina XIX – nacalo XX veka*), Moskva, 1979. Prima antologie se bazează pe definirea utopiei ca fantastic social şi compensaţie a unei realităţi ostile, mergând de la Radiscev şi Scerbatov până la Kjuchel beker, Senkovs-kij şi Odoevskij (acesta din urmă, alături de Nikolaj F. Fedorov, sunt în ultima vreme autorii cel mai frecvent discutaţi, numeroase monografii şi studii fiindu-le consacrate – atât în Uniunea Sovietică şi ţările slave, cât şi în culturile vest-europene şi americană). Cea de-a doua antologie include deopotrivă secţiunea „Cinci vise" (Goncarov, Zlatovratskij. Cernysevskij şi Dostoievskij), ca şi fragmente despre oraşul legendar Kitez, din opera poetului simbolist Brjusov. Pe lângă toate acestea, mai sunt antologate texte de Bogdanov (teoretician şi autor de romane utopice proletcultist), Fedorov, Chlebnikov şi Ciolkovskij. (Am folosit, cu riscul de a face să pară exotice nume familiare cititorului, transcrierea internaţională a cuvintelor ruseşti). Pentru a încheia-daug că bibliografiile sovietifce nu lipsesc, iar antologiile jşjte iiţiile de *science fiction* (autohtone sau străine, în rusă ori! î alte limbi) se numără cu iutele.

I

1316 Morus, Thomas, *De optimo reipublicae stătu deque nova insula Utopia*.

in The Complete Works of St. Thomas More, ed. by E. Surtz and J.H.

Hexter, New Haven and London, Yale University Press, 1965, vol. 4.1521 Eberlin, Johann, *Wolfaria*, *Ausgewăhite Schriften*, în *Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Bd. 1, Halle.

1896.1529 Guevara, Antonio de *Libro del emperador Marco Aurelio con relax de principes*, Anvers, M. Nucio, 1550.1534 Rabelais, François, *Gargantua*, Lyon, 1534. Ediţie critică: *Abbaye de Thileme*, public par Raoul Morcay, Genève, 1949.1552 Doni, Anton Francesco, *mondi celesti, terrestri ed infernali depl-i*

Academici Pelligrini, compositi da Doni. Mondo Piccolo, grande, risibile, immaginato... Vinegia, F. Morcolini, 1552.1333 Patrizi da Cherso, Francesco, *La Città felice*, Veneţia, G. Grillio.

1553.1555 Sublin, Kaspar, *Comentariolus de Eudaemonensium Respublica*, în

Coropaedia sive de moribus et vita virginum sacrarum, Basileae (Basel).

1355.1591 Agostini, Ludovico, *La Repubblica immaginaria*, testo critico, con la bibliografia dell'autore, a cura di Luigi Firpo, Torino, 1957 (Pubblicazioni dell'Instituto di Scienze politiche dell'Universită di Torino.

IV). 1605 Artus, Thomas, *L'Isic des Hermaphredites nouvellement découverte, avec les moeurs, loix, coustumes et ordonnances des habitants d'icelle*.

Paris, 1605.1607 Hali, Joseph, *Mundus aller et idem sive terra australis antehac semper incognita, longis itineribus peregrini academici nuperrime lustrata*.

Auth. Mercurio Britannico, Hannoviae, per G. Antonium, 1607.1616 (Moncy, Jean de), *Histoire du grand et a Amirable royaume d'Antangil, incogneu jusques a present a tous historiens et cosmographes*... par

I.D.M.G.T., a Saumur, par Thomas Portau, 1616; reeditată în 1933, la Paris: *La premiere utopie française*: *Le Royaume d'Antangil*, avec des eclaircissements de Frederic Lachevre. Étude liminaire: „Variations sur l'utopie", par R.-L. Boj'on. 1619 Andreae, Johann Valentin, *Reipublicae Christiar. opolitanae descriptio*.

Argenteraţi, sumptibus haeredum L. Zetzneri, 1619.1621 Burton, Robert, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, J. and J.

Short, 1621.1632 Campanella, Tommaso, *Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica (cui Civilas*

Solis juncta est) et oeconomică, a Thobia Adami nune primum editaie.

Frankfurt, 1623. Bune ediţii critice au dat R. Amerio (Milano-Kapoli, 1956) şi L. Firpo (trad. fr. 1972, Genève).

1625 Zuccolo, Ludovico, *Republica di Evandria*, Venezia, 1625.

1627 Bacon, Francis, Lord Verulam, *New Atlantis*, în *Sylva Sylvarum*, London, 1627.

1637 Godwin, Francis, *The Man in the Moone, or a Discourse of a Voyage thither by Domingo Gonsedes*, London, 1637. Bună ediţie critică de G. McColley, Northampton, 1937 (Collège Studies în Modern Languages, vol. 19).

1638 Wilkins, John, *The Discovery of a World in the Moon*,

London, 1638.1641 Hartlib, Samuel, *A Description of the Famous Kmgdome of Macaria*.

Showing its Excellent Government, wherein the Inhabitants Live în Great Prosperity, Health and Happiness, the King Obeyed, the Nobles Honoured and all Good Men Respected, Vice Punished and, Virtue Rewarded. An Example to Other Nations, London, 1641.

1644 Cavendish, Margaret, *The Description of a New World. Called the Blazing World*, London, 1668.

1648 Gott, Samuel, *Nova Solyma*, London, 1648. Ediţie critica: *Nova Solyma, the Ideal City, or Jerusalem Regair. ed. An Anonymous Românce Written in the Time of Charles I, now First Drawn From Obscuriiy and Attributed to the Illustricus John Milton*, with introduction by the Rev. Walter Begley, London, 1902.

1656 Harrington, James, *The Common-wealth of Oceana*, London, 1656. Ediţie critică: *Oceana*, ed. by S.B. Liljigren, Heidelberg, C. Winters Universitâtsbuchhandlung, 1924.

1657 Cyrano de Bergerac, Savinien, *L'autre monde. Les États et Empires de la Tune. Les États et Empires du Soleil*, preface de H. Weber, Paris, 1968. (Prima parte apăruse în 1657, a doua în 1662.)

1659 Guttin, Jacques, *Epigone, histoire du siècle flutur*. Premiere pârtie, Paris, chez Pierre Lamy, 1659.

1660 R.M. Esq., New Atlantis, *Begun by the Lord Verulam, Viscount of St. Albans, and Continued by R.M. Esq.*, London, 1660.

1660 Sadler, John, *Olbia, the New Island Lately Discovered*, London, 1660.

1665 Barnes, Joshua, *Gerania*: *A New Discovery of a Little Sort of People, Anciently Discoursed of, Call'd Pigmies*, London, 1675.

1676 Glanvill, Joseph, *Anti-Fanatical Religion and Free Philosophy, în Continuation of New Atlantis*, în *Essays on Sever al Important Subjects în Philosophy and Religion*, London, 1676.

Foigny, Gabriel de la *l'erre australe connue, c'est*-ă-*dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses moeurs et de ses coutumes, par M. Sadeur*, Vannes, 1676.

1677 – 1679 Vairasse IVeiras, Denis, *Histoire des. Se varambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communement appele la Terre Australe, contenant une relation du gouvernement, de la religion et du langage de cette nation inconnue jusques a present*, Amsterdam, 3 vol. 1686 Fontenelle, *Relation de Vile de Borneo*, în P.

Bayle, *Nouvelles de la*

Re publique des lettres, janvier 1686.1696 (anonim), *The Free State of Noland*, London, 1696.

1699 Fénelon, *Les aventures de Tele maque, fils d'Vlysse, ou suite du qua-trieme livre de l'Odyssee d'Homere*, La Haye (Bruxelles), 1699. (anonim), *Ophirischer Staat oder Curieuse Beschreibung des biss-hero von vielen gesuchten ober nicht gefunden Königreiches Ophir*... Leipzig, 1699 (prima utopie scrisă în germană).

1700 Gilbert, Claude, *Histoire de Calejava ou de l'Isle des hommes raison-nables, avec le paralele de leur morale et du christianisme*, f.l. (Dijon).

1700.

1702 Raguet, *La Noavslle Atlantide de François Bacon*, tr. en francois et continuee par M.R., Paris, 1702.

1703 Lesconvel, Pierre de *Idee d'un regne doux et heureux ou Relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'Isle de Naudily*, Premiere pârtie, a Caseres, Capitale de l'Isle de Naudely, chez P. Forţane, 1703.

1710 Tyssot de Patot, Simon, *Voyage et aventures de Jacques Masse*, *k* Bordeaux (Amsterdam?), chez Jacques l'Aveugle, 1710.

1711 (anonim), *Relation du voyage de Vile d'Eutopie, par E.R.V.F.L*... Delft, 1711.

1713 Marivaux, *Les effets surprenants de la sympathie*, în *Oeuvres de jeu-nesse*, ed. établie par F. Deloffre, Paris, 1972.

1714 Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*. Ediţie critică de F.B. Kaye, Oxford, 1924, 2 vol.

1720 Tyssot de Patot, Simon, *La vie, les aventures et le voyage de Gro en-land du Reverend Pere Cordelier Pierre de Me sânge*, Amsterdam, aux depens d'E. Roger, 1720, 2 vol.

1721 Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. par A. Adam. Genève, 1965.

1725 Marivaux, *L'ale des Esclaves, in Théâtre complet*, Paris, 1968.

1726 Swift, Jonathan, *Travels into Several Remote Nations of the World. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Capitaln of Several Ships*, London, 1726.

1727 Lassay, Armand-Leon de Madaillan, marquis de *Rel*ation *du royaume des Fe liciens, peuples qui habitent dans les terres australes,*

dans la-quelle îi est trăite de leur origine, de leur religion, de leur gouvernement, de leurs moeurs et de leurs coutumes, în *Recueil de differentes cheses*, Lausanne, 1756, vol. 4, pp. 345 – 491.

Marivaux, *L'ale de la Raison*, *in Théâtre complet*.

Ramsay, Andre-Michel, chevalier de *Les Voyages de Cyrus*, Paris.

1727, 2 vol.

1728 Desfontaines, Abbe Pierre-François Guyot, *Le Nouveau Gulliver, ou voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver, traduit d'un manuscrit anglois par M.L.D.F.*, Paris, 1720, 2 vol.

1729 Marivaux, *La nouvelle colonie*, *in Théâtre complet*.

1730 Varennes de Mondasse, *La découverte de l'Empire de Cantahar*, Paris, P. Prault, 1730.

1731 Preyost, abbe, *Le Philosophe anglois, ou Histoire de Monsieur Cle-veland*, Paris, chez Didot, 1731, 2 vol.

Schnabel, Johann Gottfried, *Wunderliche Fata einiger See-Fahrtr, absonderlich Alberti Julli, eines gebohrenen Sachsen*, Nordhausen.

1731.

Terrasson, Jean, *Sethos. Histoire ou vie Uree des monumens înecăotes de l'ancienne Egyple*, a Paris, chez J. Guerin, 1731, 3 vol.

1732 Lesage, Alain-René, *Les avantures de M. Robert Beauchene*, Paris, E. Ganeau, 2 vol.

1733 Botello de Moraes y Vasconcelos, Francisco de *Historia de las cue-vas de Salamanca*, Evora, 1733.

Madden, Samuel, *Memoirs of the Twentieth Century*: *Being the Original Letters of State under George the Sixân*… London, 1733.

1735 Rustaing de Saint-Jory, *Les Femmes militaires. Rel*ation *historique d'une isle nouvellement découverte par le C.D.*, Paris, 1735.

1737 Argens, Jean-Bapriste de Boyer, marquis d, *Le Le-gistateur moderne ou les Mémoires du chevalier de Meilleourt*, Amesterdam, Changuion, 1739.

Berington, Simon, *The Memoirs of Sig. Gaudentio di Lucea*, Gent, printed for T. Cooper, 1737.

1741 Holberg, Ludvig, *Nicolai Klimii Iter Subterraneum, novam telluris theoriam ac historiam quintaie monarchiae adhuc nobis incognitaie adkibens e Bibliotheca B. Abelini*, Copenhagen-Leipzig, 1741.1745 (anonim), *Les songes du Chevalier de la Marmotte*, Au Palais de Mor-phee, 1745.

1749 Seriman, Zaccaria, *Viaggi di Enrico Wanton alle terye*

incognite australi ed al paese delle scimmie, n-ai quali şi spiegano îi *carattere*, îi *costumi*, *le scienze e la polizia di quegli straordinari abitanti*, Venezia, 1749, 2 vol.

1750 Bethune, chevalier de *Relation du monde de Mercure*, în *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam, 1787 – 89, 39 vol., t. XVI.

1750 Paltock, Robert, *The Life and Adventures ot Peter Wilkins, a Cornish Man. Taken From His Own Mouth in His Passage to England, Front Off Cape Horn în America, in the Ship* «*Hectar*», *by R.S., a Pas-senger in the* «*Hector*», London, 1750, 2 vol.

1751 Coyer, Gabriel-François, abbe, *Découverte de l'isle frivole*, La Haye, J. Swart, 1751.

1752 Leszczyński, Stanislas, *Entretien d'un Europeen avec un insulaire du royaume de Dumocala*, par le R (oi) d (e) P (ologne) d (un) d (e) L (or-raine) e (r) d (e) B (ar), nouvelle édition, 1754.

153 Morelly, *Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du celebre Pâlpai*, poeme herolque traduit de l'Indien par M.M. XXX, *i*. l (Messina), 1753, 2 vol.

I 754 Brancas-Villeneuve, abbe A.F. de *Histoire ou police du royaume de Gala*, Londres, 1754.

1755 Morelly, *Code de la nature*, introd. par P. Volguine, Paris, 1953.

1759 Voltaire, *Candide, ou l'Optimisme*, ed. par R. Romeau, Paris, 1959.

1761 Listonai (pseud. al lui Daniel de Villeneuve), *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitans de la Terre*, Amsterdam, 1761, 2 vol.

Puget de Saint-Pierre, *Les aventures de Periphas, descendant de ce crops* „Amsterdam, chez Dufour, 1761, 2 vol.

1762 Deschamps, Dom Leger-Marie, *Le Vrai sisteme ou* le mot *de l'e nig-me mătaphysique et morale*, public par J. Thomas et F. Venturi, Genève, Droz, 1963.

1763 (anonim), *The Reign of George VI, 1900-1925*, London, 1763.

1765 Roumier-Robert, Marie-Anne de *Voyages de Milord Ceton dans les sept planetes, ou le nouveau Mentor*, în *Voyages imaginaires*... XVII-XVIII.

Tidhaigne de La Roche, Charles-François, *Histoire des Galligenes*

ou Me moires de Duncan, Amsterdam, 1765, 2 vol.

1766 (anonim), *Voyages de Robertson aux Terres australes*, Amsterdam, 1767.

1768 Dulian, Comte, *Voyage d'Alcimedon, ou naufrage qui conduit au port. Histoire inter-essante, qui peut encourager* à la *recherche des terres inconnues*, Nancy, 1768.

Fontenelle, *La République des philosophes, ou histoire des Ajaoiens*, Ouvra-ge posthume de M. de Fontenelle, Genève, 1768.

1769 Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme, *Le Pornographe, ou idées d'un honnete homme sur un projet de reglement pour les prostituées*, La Haye, Gosse et Pinet, 1770.

1771 Moutonnet de Clairfons, Julien-Jacques, *Les Iles fortunees ou aventures de Baihylle et de Cleobule*, în *Voyages imaginaires*… t. X. Haller, Albrecht von, *Usong*, Carisruhe, C.G. Schmieder, 1778. Mercier, Louis-Sébastien, *L'An 2440, reve's il en fut jaynais*. Amsterdam, 1771. Ediţie critică de Raymond Trousson, Bordeaux, 1970.

1772 Diderot, Denis, *Suppicment au veyage de Beugainville*, public par G. Chinard, Paris, Droz, 1935.

1776 Restif de ia Bretonne, Nicolas-Edme, *Le fiaysan perverti ou les dangers de la viile*, Bruxelles, Kistemaeckers, 1886.

1777 Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme, *Les Gynographes ou idées de deux honnetes femmes sur un projet de reglement propose a toute l'Europe, pour mettre les femmes a leul place ci operer le bonheur des deux sexes*, Paris, Humblot, 1777.

(anonim), *Bas Jah: 1850, oder Gedanken* über die *Armenanstalten, den öffentlichen Gottesdienst, den Huldigungseid* eines *schweizerischen Kantons*, Frankfurt und Leipzig, 1777.1780 Ligne, Charles-Joseph de *Viopie ou Regne du grand Selrahcengil*, în *Ocuvres du Prince de Ligne*, Bruxelles, Fr. Van Meenen, 1860, t. I, pp. 205 – 218.

Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme, *La découverte australe par un homme volant, ou le De-dale français*, Paris, 1781, 4 vol. (anonim), *Anticipation, or the Voyage of an American to England* in the year 1899, London, 1781.

1782 Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme, *L'Andrographe, ou les idées d'un honn He homme sur un projet de reglement propose* a *toutes les nations d'Europe pour operer une reforme generale des maurs, et par elle, le bonheur du genre humain*, Paris, Duchesne, 1782.

1783 Grivel, Guillaume, *L'Isle inconnue, ou Me moires du*

chevalier des Gastines, în *Voyages imaginaires*… t. VII – IX.

Pechmeja, Jean de *Telephe en XII livres*, Londres, 1785, 2 vol.
Witzel, H.H., *Das Jahr zweytausend vierhundert und vierzig. Zum zweytenmale geträumt. Ein Traum, deren es wohl traumerischere gegeben hat*, Leipzig, bey Weygand, 1783.

1784 Perreau, Jean-Andre, *Le Roi voyageur, ou examen des abus de l administration de la Lydie*, London, 1784.

1787 Heinse, Wilhelm, *Ardinghello und die ghickseligen Inseln*, Lemgo, 1787, 2 vol.

1788 Casanova, Jacques, *Icosame ron ou Histoire d'Edouard et d'Elisa-beth qui passerent quatre-vingt-un ans chez les Megamicres*… Prague Imprimerie de l'École normale, f.a. (1788), 5 vol.

Şade, Donaţien-Alphonse-François de *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, în *Oeuvres complètes*, Paris, Cercle du livre precieux, 1966, t. IV.

Reinser, *La république universelle, ou l'Iiumanite ale e reunie sous l'Empire de la Raisen*, Genève, l an premier de la Raison (1788).
Schasz, J.A., *Reize door het A apenland*. Naar de druk van 1788 uit-gegeven met inleiding en aantekenigen door Dr. P.J. Buijnsters. Zutphen, W.J. Thieme, 1973.

1790 Restif de la Bretonne, Nicolas-Edme, *L'An Deux-mille*, Strasbourg, J.H. Heitz, f.a.

Balthazar, abbe, *L'Isle des philosophes, et plusieurs autres, nouvel-lement découvertes, et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle*, f. 1., 1790.

1791 Delisle de Sates (pseud. al lui Jean-Baptiste Isoard), *Ma République*… Paris, 1791.

1792 Fokke Sirnonsz, Arend, *Hei toekomend Jaar 3.000*, te Amsterdam, bij A. Fokke Sirnonsz, 1792.

Mercier de la Riviere, Paul-Pierre, *L'Heureuse nation ou rel*ation *du Gouvernement des Feliciens, peuple souverainement libre sous l'empire absolut des lois*, Paris, Creuze et Behal, 1792, 2 vol.

1794 Mehring, Daniel-Gottlieb, *Bas Jahr 2500 oder der Traum Abradi's. Aus einer arabischen Handschrift des sechszehnten Jahrhundert*, Berlin, F. Maurer, 1794.

1795 Saint-Pierre, Bernardin de *L'Amazone*, m (*Euvres posthumes*, Paris, Ledentu, 1840.

Şade, Donaţien-Alphonse-François de la *philosophie dans le*

boudoir, în *Oeuvres complètes*, Paris, Cercle du livre precieux, 1966, t. III.

1796 Goethe, Johann Wolfgang von, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795 – 96.

1800 Say, Jean-Baptiste, *Olbie ou Essai sur les moyens de reformer les maeurs d'une nation*, Paris, Deterville, an VIII (1800).

1803 Saige, Joseph, *Voyage à la nouvelle Philadelphie*, în *Opuscules d'un solitaire*, Bordeaux, Bergeret, 1803, pp. 1-104.

1505 Grainville, Jean-Baptiste Cousin de *Le demier homme*, Paris, 1805, 2 vol.

1508 Jaunez-Sponville, Pierre-Ignace et Bugnet, Nicolas, *La Philosophie du Ruvarebohni*... Paris, Imp. de Le Normant, 1809.

1810 Mosneron, Jean-Baptiste, *Le vallon aerien ou relation d'un voyage d'un aeronaute*, Paris, J. Chaumeret, 1810.

Voss, Julius von, *lui, ein Roman aus dem 21. Jahrhundert*, Berlin, K.F. Amelang, 1810.

1 S29 Goethe, Johann Wolfgang von, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, versiune definitivă a romanului *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder dit Entsagenden*, 1821.

Fourier, Charles, *Le nouveau monde industriei et societaire*, în *Oeuvres complètes*, Paris, A la librairie societaire, 1845, t. VI (*reprint* anastatic, 1966).

1 S32 Ballanche, Pierre-Simon, *La viile des expiations*, public par A. Ras-toul, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

1833 Nodier, Charles, *Hurlubleu grand Manifafa d'Hurlubiere*, în *Contes*, ed. par P.G. Castex, Paris, Garnier, 1961, pp. 399 – 421.

— *Leviathan le Long, archihan des Patagons de Vile Savante*, *ibid*., pp. 422 – 439.

1834 Bodin, Felix, *Le roman de Vavenir*, Paris, Lecointe et Pougin, 1834.1836 Nodier, Charles, *Voyage pittoresque et industriei dans le Paraguay*

Roux et la palingenesie australe, în op. cit., pp. 450 – 462.1S36 anonim (Louis Geoffroy), *Napoleon et la Conquête du monde*...

Paris, 1836. Reluată în 1841, cu titlul *Napoleon apocryphe*... 1839 Cabet, Étienne, *Voyage et aventures de Lord William Carisdall en*

Icarie, traduits de l'anglais de Francis Adams par Th. Dufruit, Paris.

1840. Ediţie critică: *Voyage en Icarie*, în *Oeuvres a* Étienne *Cabet*,

t. I, Paris, Anthropos, 1970.1846 Sand, George, *Le Peche de M. Antoine*, Bruxelles, Meline, 1846, 3

voi.

Souvestre, Emile, *Le Monde tel qu'il sera*, Paris, 1846. Nouvelle ed.

Paris, Michel Levy, 1859.1552 Hawthorne, Nathaniel, *The Blithedale Romance*, London, Everyman's

Library, 1912.1853 Berlioz, Hector, *Les Soire es de l'Orchestre*, Paris, Grfind, 1968.1857 Renouvier, Charles, *Uchronie. Tableau historique apocryphe des revolutions de l'Empire romain et la formation d'une federation européenne*.

Paris, 1S57. Reluată şi definitivată în 1876.1860 Le lion, H., *L'an 7860 de Vere chre tienne*, Revue trimestrielle, VII.

1860, t. 27, pp. 155-172.

Couturier de Vienne, F.A., *Paris moderne. Plan d'une viile modele que Vauteur a appelee Novutopie*, Paris, chez les libraires du Palais-Royal, 1860.1863 Fabien, Jacques, *Paris en songe*, Paris, 1863.1865 Mettais, Henri, *L'An 5865 ou Paris dans quatre mille ans*, Parir.

Librairie centrale, 1865.

Fournel, Victor, *Paris nouveau et Paris flutur*, Paris, J. Lecoffre, 1865.1869 Moilin, Tony, *Paris en l an 2000*, Paris, Librairie de la Renaissance, 1869.

1871 Bulwer-Lytton, Edward, *The Corning Race*, London, 1871.

1872 Butler, Samuel, *Erewhon, or Over the Range*, London, 1872. Rouzade, Leonie, *Voyage de Theodose a Vile de l'Utopie*, Paris, La-chaud, 1872.

1875 Franklin, Alfred, *Les ruines de Paris en 4875. Documenâs officiels et inedits*, Paris, Vvillem et Daffis, 1875. N., *Etymonia*, London, 1875.

1878 Veron, Pierre, *En 1900*, Paris, C. Levy, 1878.

Pellerin, Georges, *Le monde dans deux mille ans*, Paris, Dentu, 1878-Lasswitz, Kurt, *Bilder aus der Zukunft. Zwei Erzählungen aus dem XXIV und XXXIX Jahrhundert*, Breslau, 1878, 2 vol.

1879 Jókai, Mor, *Der Roman des Kunftigen Jahrhunderts*, Pressburg-Leipzig, 1879, 4 vol. (În 1874 apăruse la Budapesta *A jovoszâsza A regenye*).

1881 Hay, William Delisle, *Three Hundred Years Hence, Or A*

Voice From Posterity, London, 1881.

1887 Hudson, William Henry, *A Christal Age*, London, 1887. Reeditare: *A Crystal Age*, London, Duckworth and Co., 1913.

1888 Bellamy, Edward, *Looking Backward 2000-1887*, Boston, 1888. Neulif, *L'Uthopie contemporaine*, Paris, 1888.

1889 Hertzka, Theodor, *Freiland*, *ein soziales Zukunfisbild*, Leipzig, Dune-ker und Humblot, 1890.

Suttner, Berthe von, *Das Maschinenzeitalter*, Berlin, 1889.

1890 Donelly, Hsnry Ignatius, *Caesar's Coliimn*. *A Story of the Twentierh Century*, Chicago, 1890.

Le Drimeur, Alain, *La Citi*. *future*, Paris, A. Savine, 1890.

Morris, William, *News From Nowhere or an Epoch of Rest*, Boston, 1890.

1891 Jerome K. Jerome, *The New Utopia*, în *Diary of a Pilgrimage ană Six Essays*, London, 1891.

Truth, Hansel, *Am Ende des Jahrtausende*, *ein Roman*, Basel, 1891.

1892 Robida, Albert, *Le XXe siècle*. *La vie ilecinque*, Paris, 1892.

1894 Spronck, Maurice, *L'an 330 de la Re publique* (*XXII*e siècle *de Vere chrétienne*), Paris, Chailley, 1894.

1895 Wells, H.G., *The Time Machine*, London, W. Heinemann, 1895. Howells, William Dean, *A Traveller From Altruria*, London, 1895.

1896 Ada, m, Paul, *Les ceeurs nouveaux*. Paris, Cres, 1896.

Tarde, Gabriel, *Fragment d'histoire future*, Paris, V. Giard, 1896.

1897 Mantegazza, Paolo, *L'Anno 3.000*. *Un sogno*, Milano, fratelli Trèves.

1897.

Bellamy, Edward, *F.quality*, London, W. Heinemann, 1897.

1898 Verly, Hippolyte, *Les socialistes au pouvoir*, Paris, 1898. Adam, Paul, *Lettres de Malaisie*, Paris, Cres, 1922.

Stockton, Francis Richard, *The Great War Syndicate*, London, 1898.

1899 Wells, H.G., *When the Sleeper Wakes*, London, Harper, 1899.

1901 Butler, Samuel, *Erewhon Revisited Twenty Years Later*, *Both By the Original Discoverer of the Country and By His Son*, London, G. Richards, 1901.

Thirion, Emile, *Neustria*, *Utopie individualiste*, Paris,

Frichbacher, 1901.

1902 Herzl, Theodor, *Altneulând*, Berlin-Wien, 1920.

1903 Halevy, Daniei, *Histoire de quaâre ans*, *1997 – 2001*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1903.

France, Anatole, *Sur la Pierre blanche*, Paris, Calmann-Lăvy, 1926.1905 Wells, H.G., *A Modern Utopia*, London, Chapman and Hall, 1905.

1907 Newte, Horace W., *The Master Beast*, London, 1907. Benson, R.H., *Lord of the World*, London, 1907.

Blatchford, Robert, *The Sorcery Shop*, London, Clarion Press, 1909.

1908 France, Anatole, *L'Île des Pingouins*, Paris, Calmann-Levy, 1908. London, Jack, *The Iron Heel*, New York, Macmillan Co., 1908 Grave, Jean, *Terre Libre*, Paris, Librairie des temps nouveaux, 1908.

1910 Herbert, E.G., *Newera*, P.S. King and Son, 1910.

1911 Kellermann, Bernhard, *Der Turmel*, Berlin, 1922. Saunders, W.J., *Kalomera*, London, E. Stock, 1911.

1912 Forster, E.M., *The Machine Stops*, London, 1912.

1913 Quantin, Albert, *En plein voi*. *Vision d'avenir*, Paris, A. Lemerre, 1913.

1914 Billaume P. et Hegine, P., *Voyage aux îl es Atlantides*, Paris, 1914.1918 Binet-Sangle, *Le haras humain*, Paris, Albin Michel, 1918.

1920 Zamiatin, Evgheni, *We*, 1920 – 1921. Traducere franceză (B. Cauvet-Duhamel), Paris, Galiimard, 1971.

1921 Shaw, G.B., *Back to Methuselah*. *A Metabiological Pentateuch*, London, Constable and Co., 1921.

1921 Masson, Emile, *Utopie des îles bienheureuses dans le Paoifique en Vain 1980*, Paris, F. Rieder, 1921.

Čapek, Karel, *RUR*. *Rossum's Universal Robots*, tr. by P. Selver, New York, 1923.

1922 Allorge, Henri, *Le grand cataclysme*. *Roman du centieme siècle*, Cres, 1922.

1923 Wells, H.G., *Men Lihe Gods*, London, Cassel and Co., 1923.

1924 Doblin, Alfred, *Berge*, *Meere und Giganten*, Berlin, S. Fischer Verlag, 1924.

1927 Haldane, John Burdon Sanderson, *The Last Judgment*, în *Possible Worlds*, London, Chatto and Windus, 1940.

1930 Stapledon, W. Olaf, *Last and First Men*. *A Story of* the Near

and Far Future, London, Penguin, 1963.

1931 Bordewijk, Ferdinand, *Blokken*,'s Gravenhage, Bint Nijgh en Vain Ditmar, 1949.

1932 Huxley, Aldous, *Brave New World*, London, 1932.

1933 Wells, H.G., *The Shape of Things to Come*, London, Hutchinson and Co., 1933.

1943 Hesse, Hermann, *Das Glasperlenspiel*. *Versuch* einer *Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht*, Zürich, Fretz u. Wasmuth, 1943, 2 vol.

Werfel, Franz, *Stern der Ungeborenen*, Amsterdam, Suhrkamp Verlag, 1949. Barjavel, René, *Ravage*, Paris, Denoël, 1943.

1945 Orwell, George, *Animal Farm*, London, Secker and Warburg, 1945.

1946 Versou, Jozef, *De nieuwe reis naar Utopia*, Brussel, Artes, 1946.1948 Skinner, B.F., *Walden Two*, New York, 1948.

, 248

1949

1953 1954 1957 1958

1962 1970 1971 1975

Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker and Warburg, 1949.

Jünger, Ernst, *Heliopolis*. *Ruckblick auf cine Stadt*, Tübingen, Verlag Ewald Katzmann, 1949.

Huxley, Aldous, *Ape and Essence*, London, Chatto and Windus, 1949.

Bradburgy, Ray, *Fahrenheit 451*, London, 1954.

Golding, William, *Lord of the Flies*, London, 1954.

Jünger, Ernst, *Glăserne Bienen*, Stuttgart, E. Klet

Huxley, Aldous, *Brave New World Revisited*, London.

Windus, 1959.

Huxley, Aldous, *Island*, Chatto and Windus, 1962.

Levin, Ira, *This Perfect Day*, New York, 1970.

Boulle, Pierre, *Les jeux de l'esprit*, Paris, Julliard, 1970.

Callenbach, Ernest, *Ecotopia*, Berkeley, Banyan Tree Books, 1975.

1957. Chatto and

Aaron, Daniel, *Men of Good Hope*, New York, 1961.

Ackermann, Elfriede Marie, „*Das Schlaraffenland*" *în German*

Literature and Folksong, Chicago, 1944. Adam, A., *Histoire de la littérature française au XVII siècle*, Paris, 1962.

5 vol.

— *Les libertins du XVIIe siècle*, Paris, 1964.

Adams, Percy G., *Travellers and Travel Liars, 1660 – 1800*, Berkeley.

1962. Adams, R.P., „Hawthorne", în *Tulane Studies in English*, 8, 1958.

— „The Philosophic Unity of More's Utopia", în *Studies* în *Philology*, XXXVIII, 1941.

— „The Social Responsabilities of Science în *Utopia*, *New Atlantis* and After" în *Journal of the History of Ideas*, X, 1949. Reeditare în P.O. Kristeller, P.P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays*, New York, 1968.

— *The Better Part of Valor*: *More*, *Erasmus*, *Colet and Vives on Hu-vianism*, *War and Peace*, *1496 – 1535*, Seattle, 1962.

Adler, G., *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1899. Adriani, M., *L'Utopia*, Roma, 1961. Africa, Christine Elizabeth, *Utopias în France*, *1616 – 1787*, Ann Arbor-London, 1980. Ahrbeck, Rosemarie, *Morits*, *Campanella*, *Bacon*. *Frühe Utopisten*, Köln.

1977. Alcover, Madeleine, *La pensce scientifique et philosophique de Cyrano de*

Bergerac, Genève, 1970. Aldiss, Brian, *Billion Year Spree*, London, 1975. Aldridge, Alexandra, *The Scientific World View* în *Dystopia*, Ann Arbor.

Michigan, 1983.

Aldridge, A.O., „Polygamy in Early Fiction: Henri Neville and Denis Veiras", în *P.M.L.A.*, LXV, 1950, pp. 464 – 472.

I

Allain, Mattie (editor), *France and North America*. *Utopias and Utopiarts*.

Lafayette, Louisiana, 1978. Allen, Don Caraeron *Image and Meaning*, Baltimore, 1960. Alieri, J.W., *A History of Poliiical Thought in the XVIth Century*, London.

1951.

Allott, Kenneth, *Jules Verne*, Port Washington, N.Y., 1974. Allotte de la Fuiie, Marguerite, *Jules Verne*, Paris, 1966. Amabile, L., *Fra*

Tommaso Campanella. *La sua congiura*, *i suoi iprocessi*, *la sua pazzia*, Xapoli, 1882, 3 vol.

— *Fra Tommaso Campanella noi castelli di Napoli*, *în Roma ed în Parigi*, Napoli, 1S87, 3 vol.

Amerio, R., *Campanella*, Brescia, 1947.

Ames, Russell, *Citizen Thomas More and His Utopia*, Princeton, 1949.

Amis, Kingsley, *New Maps of Hell*, New York, 1960, 1975.

— „Afterword", în Sanrael Butler, *Erewhon*, New York, 1960. Anderson, F.H., *The Philosophy of Francis Bacon*, Chicago, 1948. Angenot, Marc", Le paradigme absent. Elements d'une semiotiqne de la science-fiction", în Pe*étique,* 1, 1978, pp. 74 – 89. Ansart, Pierre, So*ciologie d*e *Saint-Simon,* Paris, 1970.

— „Marx et la theorie de l'imaginaire social", în *Cahiers Internat*; *m-au*» *de Sociologie*, X.L.V. 1968, pp. 99-116.

Aramă, Horia, *Colecţionarul de insule*, Bucureşti, 1981.

Arbore, Grigore, *Cetatea ideală în viziunea Renaşterii*. *Eseu asupra tipologiei formelor urbane*, Bucureşti, 1978.

Armâni, A., „De l'origine et du developpement des institutions potttiques et sociales dans les reductions du Paraguay", în *Revue d'histert économique*, XL, 1962, pp. 298 – 321.

Armytage, W.H.G., *Yesterday's Tornorrows*. *A Historical Survey of Fttture Societies*, London, 1968.

— *Heavens Below*, *Utopian Experiments în England* (*1560 – 1160*), London, 1961.

Arnold, P., *Histoire des Rose-Croix*, Paris, 1955.

Aronstein, P., „Samuel Butler (1835 – 1902)", în *Germanisch-Romanische*

Monatsschrift, XIV, 1926, pp 284 – 295. Ascoli, G., „Quelques notes biographiques sur Denis Yeiras d'Alis", în

Melanges offerts a G. Lansen, Paris, 1922, pp. 165 – 177. Atheling, Jr., William, (pseud. al lui James Blish), *The Issue cat Hand*.

Chicago, 1964.

— *More Issues at Hand*, Chicago, 1970. Atkins, J., *George Orwcil*, London, 1954.

— *Aldous Huxley*. *A Literary Study*, London, 1957.

Atkinson, Geoffroy, *La littérature géographique française de la Renaissance*: „Paris, 1927.

— *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935.

— *Supplement au repertoire bibliographique se rapportant* à la *Iiiuraturt française de la Renaissance*, Paris, 1936.

— *Les relations de voyages du XVII e siècle et l'évolution des idtes*. Paris, La.

— *The extraordinary Voyage in French Literature Befere 1700*, New

York, 1920.

— *The extraordinary Voyage in French Literature From 1700 to 1720*, Paris, 1922. (Ultimele două reeditate la New York, în 1969).

Auden, YV. FI, *The enehafed Flood*, New York, 1967. Ault, Donald D., *Visionary Physics*, Chicago, 1974.

Babcock, W.H., *Legendary Islands of the Atlantic*, New York, 1922. Baczko, Bronisław, „Le discours et les messages de Deschamps", în *Dix-Huitième Siècle*, 5, 1973, pp. 250 – 270.

— *Lumières de VUtopie*, Paris, 1978.

— „Lumières et utopie, problèmes de recherches", în *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, *2*5, 1971, pp. 355 – 386.

Badaloni, Nicola, *Tommaso Campanella*, Milano, 1965.

Bailey, J.O., *Pilgrims through Space and Time. Trends and Patterns în Scientific and Utopian Fiction*, New York, 1947. *Reprint* 1972.

Baker, E., *Greek Political Theory*, 5th ed., London, 1951.

Baker, E.A., *The History of the english Novei*, London, 1934, 4 vol. (*t*. II *Utopian Fiction*). (B)

Baidner, R.W., *Bibliography of Seventeenth-Century French Prose Fiction*, New York, 1967.

Baldry, H.C., *Ancient Utopias*, Southampton, 1956.

Bar, F., *Les routes de l'Autre monde*, Paris, 1946.

Barlow, G. „L'anti-utopie moderne", în *Esprit*, marş 1961, pp. 381 – 396.

Barmeyer, Eike (editor), *Science Fiction*, München, 1972 (B de Franz Rottensteiner).

Barnes, Myra Edwards, *Lingvistics and Languages în SF-Fantasy*, New York, 1975.

Barron, Neil (ed.), *Anatomy of Wonder*, New York, 1976 (B).

Barthes, Roland, *Şade*, *Fourier*, *Loyola*, Paris, 1971.

Baudin, L., *L'empire socialiste des Inka*, Paris, 1928.

— *Une theocrație socialiste*. *L'État iezuite du Paraguay*, Paris, 1962. Baudin, Henri, *La Science-fiction*, Paris, 1971.

Bauer, H., *Kunst und Utopie*. *Studien ttber das Kunstund Staatsdenken in der Renaissance*, Berlin, 1965. Bauman, Zygmunt, *Socialism*: *the Active Utopia*, London, 1976. Baumann, Winfried, *Die Zukunftsperspektiven des Filrsten V.F. Odcevskij*.

Literatur, *Futurologie und Utopie*, Frankfurtbemlircenster, 1980. Beauchamp, Gorman, „Future Wordsr Language and the Dystopian Novei", în *Style*, 8, 197 4, pp. 462 – 476. Beer, M., *General History of Socialism and Social Struggles*, vol. 2, 1957. Bein, A., *Theodore Herzl*, London, 1957.

Bell, S.G., „Johann Eberlin von Giinzburg's *Wolfaria*: the First Protestant Utopia", în *Church History*, XXXVI, 1967, pp. 122 – 139. Bellamy, William, *The Novels of Wells*, *Bennett*, *and Galsworthy*: *1890 – 1910*, London, 1971. Benichou, Paul, *Le Temps des prophetes*. *Doctrines de Vage romantique*.

Paris, 1977. Benrekassa, Georges, „Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques", în *Revue des sciences humaines*, 155, 1974, pp. 379 – 395. Bergonzi, Bernard, *The early H.G. Wells. A Study of the Scientific Romances*, Manchester, 1961. Berki, R.N., *On Political Realism*, London, 1981. Bernardi, Walter, *Morelly e Dom Deschamps*: *Utopia e ideologia nel secolo dei lumi*, Firenze, 1979. Berneri, M.-L., *Journey through Utopia*, London, 1950. (*Reprint* 1971J. Bestor, A.E., *Bachwood Utopias*. *The Sectariv and Owenite Phases of*

Communitarian Socialism în America, *1663 – 1829*, Philadelphia, 1950. Bevington, David M., „The Dialogue în Utopia: TwoSides to the Question", în

Studies în Philology, 58, 1961, pp. 496 – 501. Biesterfeld, Wolfgang, *Die literarische*, *Utopie*, Stuttuart, 1974 (B). Bingenheimer, H., *Trangalaxis*. *Katalog der deutschsprachigen utopisck-phantastischsn Literalur 1460 – 1960*, P" nedrichsdorfâs., 1959

— 1960 (E).

Bleich, David, Utopia: The Psychology cf a Cultural Fantasy, Ann Arbor.

Michigan 1984. B'eymehl, J., *Beiträge zur Geschickle und Bibliographie der utopischen und phantasiischen Literatur*, Fiirth-Saar, 1965 (B). Bloch, Ernst, „*Abschied von der Utopie*? Vorträge, hrsg. von

Hamia Gekle.

Frankfurt a. M., 1980.

— *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Frankfurt a. ML, ed. a IV-a, 1977.

— *Utopische Funkiion im Materialismus*. (Ein Rundfunkvortrag 1971), în *Gesamâausgabe*, Frankfurt a. M., 1978.

— *Experimentum Mundi*. *Frage*, *Kategorien des Herausbringens*, *Praxis*, în *Gesamtausga.be*, vol. 15.

— *Das Geist der Utopie*, Leipzig, 1918, Berlin, 1922, Frankfurt a. M., 1962.

— *Thomas Munzer als Theolog der P. Evolution*, München, 1922, 1962, Bloom, Harold, *The Ringers in the Towcr*, Chicago, 1971. Bloomfield, P., *Imaginary Worlds or the evolution of Utopias*, London, 1932.

— *William Morris*, London, 1934.

Bliiher, Rudolf, *Moderne Utopien*. *Ein Beitrag zur Geschichte des Sozta-lismus*, Bonn-Leipzig, 1920.

Blum, I.D., „English Utopias from 1551 to 1699. A Bibliography, în *Bulletin of Bibliography*, XXI, 1955, Pp. 143-144.

Bogusław, Robert, *The New Utopians*: *A Study of Sistem Design and Social Change*, Englewood Cliffs, N.J., 1965.

Bohrer, Karl Heinz, *Der Lauf des Freitag*. *Die lădierte Utopie und die Dick-ter*. *Eine Analyse*, München, 1973.

Bonansea, B.M., *The Theory of Knowledge of Tommaso Campanella*, Washington, 1954.

— Tommaso Campanella, *Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, 1969.

Boriński, Ludwig, Gerd Krause, *Die Utopien in der modernen engifihen*

Literatur, Frankfurt a. M., f.a. Borrello, A., *H.G. Wells*, *Author* în *Agony*, Carbondale, 1972. Bottigelli-Tisserand, Marcelle, „Introduction", in Thomas More, *l'Viopie*.

Paris, 1966. Bowering, P., *Aldous Huxley*: *A Study of the Major Novels*, Lendon, 1968. Bowman, Sylvia E., *Edward Bellamy Abroad*. *An American Piophet's*

Influence, New York, 1962.

— „Utopian Views of Man and the Machine", în *Studies in the Literary Imagination*, 6, 1973, pp. 105 – 120.

Brady, Frank (editor), *Twenticth Century Interpretations of*

„*Gulliver's*

Travels", Englewood Cliffs, N.J., 1968. Brander, L., *George Orwell*, London, 1954. Braunert, H., „Theorie, Ideologie und ETtopie im griechisch-hellen, ti schen Staatsdenken", în *Geschichte în Wissenshaft und Untirrunt*.

XIV, 1963, pp. 145-158. Bravo, G.M., *Les socialistes d'avant Marx*, Paris, 1970, 3 vol. Bridenne, J-J., *La littérature française d'imagination scientifique*, Paris.

1950. Brides, H.J., „Don't Expect Utopia Overnight", în *Humanity on Trial*.

New York, 1941. Britikov, Anatolij F., *Russkij sovremennyj năucno-fantasticeskij roman*.

Leningrad, 1970. Brooke, J., *Aldous Huxley*, London, 1963. Briiggennan, Fritz, *Utopie und Robinsonade*, Weimar, 1914.

Btunner, Horst, *Die poetische Insei*. *Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur*, Stuttgart, 1967. Buber, Martin, *Pfade* în *Utopia*, Heidelberg, 1950. Trad. engl R.F.C.

Hull, Boston, 1949, 1958. Buijnsters, P.J., *Imaginaire Reisverhalen în Nederland gedurende de* iS9

eeuw, Groningen, 1969. Busson, H., *La religion des classiques* (*1660 – 1685*), Paris, 1948. Cipek, K., „The Meaning of R.U.R.", în *Saturday Review*, CXXXVI.

1923. Crr, E.H. „Utopia and Reality: a Conservative View", în *Modern Political*

Thought, Ed. V. Ebenstein, 2nd ed., New York, 1960. Chambers, R.W., *Thomas More*, Ann Arbor, 1968. Cinnard, G., *L'Âme rique et le reve exotique dans la littérature française au*

XVII et au XVIIIe siècle, Paris, 1934. Chouraqui, A., *The odore Herzl*, *inventeur de l'état d'Israel*, *1860 – 1904*.

Paris, 1904. Ctoran, E.M., *Histoire et Utopie*, Paris, 1960.

Ciorănescu, Alexandre, *L'avenir du passe*. *Utopie et littérature*, Paris, 1972. Cistov, Kiril V., *Russliie narodnye social no-utopiceshie legendy XVIII*-A LYOT., Moskva, 1967. Clareson, Thomas D., *Science Fiction Criticism*, Kent, OH, 1972 (B.)

— (editor), *S.F*: *The Other Side of Realism*. *Essays on Modern Fantasy and Science Fiction*, Bowling Green, OH, 1971.

— (editor), *Voices for the Future*, Bowling Green, OH, 1976.

— (editor), *Many Futures*, *Many Worlds*, Kent, OH, 1977. Clarke,

Ian, *The Tale of the Future*: *an Annotated Bibliography*, London.

1972. Coechiara, G., *ÎI paese di Cuccagna*, Torino, 1956. Coe, R.N.C., *Morelly*. *Ein Raţionalist auf dem Wege zum Sozialismus*.

Berlin (Est), 1961. Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, New York, 1957, 1961. Cojocaru, L, Z. Ornea, *Falansterul de la Scăieni*, Bucureşti, 1966. Cole, G.D.H., *Samuel Butler*, London, 1952.

— A *History of Socialist Thought*, 5 vol., New York, 1953 – 1958. Collins, Ch., *Evgenij Zamjatin*. *An Interpretative Study*, The Hague, 1973. Cornelius, P., *Languages în Seventeenthand Early Eighteenth-Ceniury*

Imaginary Voyages, Genève, 1965. Cornii, A., „German Utopianism: True Socialism", în *Science and Sooiety*.

XII, 1, 1968, pp. 97-112. Coste, Brigitte, *Mably*. *Pour une utopie de bon sens*, Paris, 1976. Courbin, J.

— EI., *Le Monde de Restif*, Paris, 1962. Crick, Bernard, *George Orwell*. *A Life*, London, 1980. Cross, Wilbur L., *Four Contemporary Novelists*, New York, 1930. Cunis, Reinmar, „Wunschbild und Alptraum, cine soziologische Betrachtung moderner literarischer Utopien", în *Die neue Gesellschaft*, VIII.

1961, pp. 219 fi. Curcio, C, *Utopişti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bologna, 1941.

— *Utopişti italiani del Cinquecento*, Roma, 1944.

Dahrendorf, Ralf, „Out of Utopia. Toward a Reorientation of Sociological Analysis", în *American Journal of Sociology*, LXIV, 1958, pp. 115 – 127.

Daubler, A., *Die Utopie als Denhform*, Tübingen, 1951.

Davenport, Basil (editor), *The Science Fiction Novei*, Chicago, 1969.

Deleuze, Gilles, *Difference et repetition*, Paris, 1968.

— *Logique du sens*, Paris, 1969.

Decoo, Wilfried L.J., *Utopie et transcendance*: *Essai sur la significativn de la religion dnas les utopies litte raires*, Ann Arbor, 1974. Dermenghem, E., *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, Desanti, Dominique, *Les socialistes de l'utopie*, Paris, 1970. Desroche, Henri, *Signification du marxisme*, Paris, 1950.

— *Marxisme et Religion*, Paris, 1962.

— *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, 1965.

— *Les dieux reves*. *Theisme et atheisme en utopie*, Paris, 1972.

— *La Socie-te festive*, Paris, 1975.

— *Homo utopicus*, questionnaire pour un seminaire de l'E.P.H.E. 6" section, 1969 – 1970.

— *Les Shakers americains*: *d'un neo-christianisme a un presocialnr* „c. –, Paris, 1955.

— „Dissidences religieuses et socialismes utopiques", în *A*nnée *Steiolo-gique*, IIP serie, vol. de 1952 păru en 1955, pp. 393 – 429.

— „Petite bibliothèque de l'Utopie", în *Esprit*, 42, 1974, pp. 063 – 670 (B).

Deutsch, K.W., *The Nerves of Government*, New York, 1963.

Deutscher, Isaac, *Heretics and Renegades*, London, 1955.

Diaconu E.I., *Utopia în literatura engleză*, Cluj, 1936.

Donner, H.W., *Introduction to Utopia*, New York, 1969.

Doren, A., „Wunschträume und Wunschzeiten", în *Vorträge der Bilhothek Warburg 1924-1925*, Leipzig, 1927.

Dubois, Claude, *Problèmes de l'utopie*, Paris, 1968.

Dubos, René, *The Dreams of Reason*: *Science and Utopias*, New York, 1961.

Dumont, René, *L'Utopie ou la mort*, Paris, 1973.

Dupont, Victor, *L'Utopie et le roman utopique dans* la littérature *anglaise* Lyon, 1941.

Duveau, Georges, *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Paris, 1961.

Eliade, Mircea, „Paradis et utopie: geographie mythique et eschatologie", în *Eranos Jahrbuch*, XXXII, 1963, pp. 211 – 234. (Numeroase reeditări.)

Elliot, Robert C, *The Shape of Utopia*: *Studies în*in a *Litterary Genrc*, Chicago, 1970.

Erasmus, Charles J.*, în Search of the Common Good*: *Utopian Experiments Past and Future*, New York-London, 1977.

Erzgrâber, Willi, *Utopie und Anti-Utopie in der englischen Literatur*, Milu-chen, 1981.

Eurich, Nell, *Science în Utopia*: *A Mighty Design*, Cambridge, Mass., 1967.

Fairfield, Richard (compiler), *Utopia USA*, San Francisco, 1972.

Falke, Rita, *Personliche Freiheit und die Utopien*, Hamburg, 1954.

— „Utopie, logische Konstruktion und Chimere. Eine Beiriifswandel", în *Germanislisch-romanistische Monatsschrift*, VI, 1956, pp. 76 – 81.

— „Versuch cine Bibliographie der Utopien", în *Romanistisches Jahrbuch*, VI, 1953-1954, pp. 92-109 (B).

Favre, P., *Şade utopiste. Sexualite, pouvoir et Etat dans le roman „Aline et Valcour"*, Paris, 1967. Ferguson, John, *Utopias of the Classical World*, London, 1975. Firpo, Luigi, *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947.

— (editor), *Studi sull'utopia*., Firenze, 1977.

Flammarion, C, *Les mondes imaginaires et les mondes îi cis*, Paris, 1865. Foldeak, Hans, *Neuere Tendenzen in der sowjetischtn Science Fiition*, München, 1975.

Foucault, Michel, *L'archeologie du savoir*, Paris, 1969.

Histoire de la folie a l'age classique, Paris, 1961, 1964, 1972. Freschi, Marino, *L'utopia nel settecento tedesco*, Napoli, 1974. Freyer, Hans, *Die politische Insei. Eine Geschichte der Utopien von Platen fin zur Gegenwart*, Leipzig, 1936. Fritxsche, G., *William Morris Sozialismus und anarchistischer Kommurasmus*, Leipzig, 1927. Frye, Northrop, *Fearful Symmetry*: *A Study of William Blake*, New York.

1953.

— *The Stubborn Structure*: *Essays on Criticism and Society*, London, 1) 70, pp. 109-134.

Fuak. Hans-Giinter, „Utopierezeption und Utopiekritik în literarischen

Zeitschriften der französischen Spâtaufklärung (1750 – 1789)", în

Fir-manistische Zeitschrift für Litteraturgeschichte, 6, 1982. Furter, Pierre, „Utopie et marxisme selon Ernst Bloch", în *Archives de*

Sociologie des Religions, 21, janvier-juin 1966, pp. 3 – 21. Fuz, J.K., *Welfare Economics in English Utopias from Francis Bacon to*

4 l-am Smith, The Hague, 1952. Gaitlard, Pol, „*Candide*", *Voltaire. Analyse critique*, Paris, 1972. Galbraith, K.D., *The Anatomy of Power*, Boston, 1983. Galiagher, Ligeia, (editor), *More's Utopia and its Critics*, Chicago, 1964. Garrett, J.C., *Utobias în Literature since the Romantic Period*, Cambridge.

1968. Gehrke, A., *Die kommunistischie Idealstaaten*, Bremeu, 1878. Geismar, M., *Rebels and Ancestors*, London, 1954. Celui, A., „*Millenarisme*", în *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1957. Gorber, Richard, *Utopian Fantasy*. *A Study of English Utopian Fiction sifice the end of the Nineteenth Century*, London, 1955, New York.

1973 (B). Gerhard, Hans-joachim, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschaisdogie*, Fraiâkfurt, a. M., 1973. Gea net, L., „La câte future et le pays des morts", în *Revue des études greciues*, XLVI, 1933. Giamatti, A. Bartlett, *The earthly Paradise and the Renaissance Epic*.

Princeton, 1966. Gibson, R.W., *St. Thomas More*: *A Preliminary Bibliographie of His Works and of Moreana to the Year 1750. With a Bibliography of Utopiana*

„*Nnpiled by R.W. Gibson and I. Max Patrick*, New Haven, 1961 (B). Gide, Ch., *Les colonies communistes et cooperatives*, Paris, 1928. Giordant, Pierluigi, *ÎI futuro dell'utopia*, Bologna, 1969. Gillson, Jérôme M., *The Soviet Image of Utopia*, Baltimore-London, 1973. Gilson. E., *La philosophie du moyen âge*, Paris, 1952.

— *Les metamorphoses de la Câte de Dieu*, Paris, 1932. Gir:! urger, Hans, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts în Frânkreich*, Zürich, 1924, Wiesbaden, 1973. Gniig, Hiitrud (ed.), *Literarische Utopie-Entwiirfe*, Frankfurt a. M., 1982. Gond în Lily H., „The Fantasy of Utopia", în *American Journal of Psychothenzpy*, 17, 1963, pp. 606 – 618. Goodman, Paul, *Utopian Essays and Practicai Proposals*, New York.

I'jo2. Goodman, Paul, Percival Goodman, *Communitas*, New York, 1960. Goodwin, Barbara, *Social Science and Utopia*: *Nineteenth-Century Models*

„*Social Harmony*, Sussex, 1978. Goe, Philip Babcock, *The Imaginary Voyage în Pro. Fiction*, New

York, 1941, 1975, London, 1961 (B).

Graf, Arturo, *La leggenda del Paradiselerrestre*, Torino, 1878.

— *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, I, Torino, 1892, Bologna, 1965. Green, A.W., *Sir Francis Bacon*, New York, 1966. Green, R.L., *Into other Worlds. Space-Flight în Fiction from Lucian te*

Lewis, London-New York, 1957. Greenberg, Robert A. (editor), *Gulliver's Travels*, New York, 1970. Greene, Thomas, M., *Rabelais*, Englewood Cliffs, N.J., 1970. Grey, E., *Guevara, a Forgotten Renaissance Author*, The Hague, 1973. Griffin, Martin I.J., *Frank R. Stockton*, Port Washington, N.Y., 1965. Gronau, Karl, *Der Staat der Zuhună von Platon bis Dante*, Brunschweig.

1933. Gry, L., *Le millenarisme dans ses origines et son diveloppement*, Paris.

1904. Guerard, Albert, „Literature în Utopia", în *Nineteenth Century*, 111.

1932, pp. 239 – 246. Gunn, James E., *Alternate Worlds*, Englewood Cliffs, N.J. Gurevic, Georgij, *Karta Strany Fantazii*, Moskva, 1967. Gustafsson, Lars, *Utopien*. *Essays*, München, 1970. Guter, J., *Pădagogik în Utopia*, Neuwied-Berlin, 1968. Guyot, Édouard, *H.-G. Wells*, Paris, 1920. Hafter, Monroe Z., „Toward a History of Spanish Imaginary Voyages", în *Eighteenth Century Studies*, 8, 1975. Halliburton, David, *Edgar Allan Poe*, Princeton, 1973. Haramond, J.R., *Herberi George Wells*, New York, 1977. Hansot, Elizabeth, *Perfe*ction *and Progress*. *Two Modes of Uiopian Thought*.

Cambridge, 1974. Harrison, John F.C., *The Second Corning*, London, 1979. Harrison, Harry, Brian Aldiss (eds.), *SF Horizons*, New York, 1975. Harth, Erica, *Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity*, New

York, 1970. Hartig, Irmgard, Albert Soboul, *Pour une histoire de Vutopie en France au XVIII* siècle, suivi de Irmgard Hartig, *Essai de bibliogr aphie*, Paris, 1977 (B). Hayden, Dolores, *Seven* American *Utepias*: *The Architecture of Communâtarian Socialism*, Cambridge, Mass. London, 1976. Haubert, Maxime, *La vie auotidienne au Paraguay sous Ies Iezuites*, Paris.

1967. Hazard, Paul, *La pensie européenne au XVIII siècle de Montesquieu a*

Lessing, Paris, 1963. Heinisch, Klaus J., „Einleitung", in Der *ulopische Staat*. *Morus „Utopia"*, *Campar*. *el la „Sonnenstaat"*, *Bacon „Nova Atlantis"*, hrsg. von Klaus J. Heinisch, Reinbek, 1966. Heiserman, A.R., „Satire in the Utopia", în *P.M.L.A*., 78, 1963. Heiss, Robert, *Utopie und Revolution*. *Ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens*, München, 1973. Henderson, Harry, B., *Visions of the Past*, New York, 1974. Herbruggen, Hubertus Schulte, *Utopie und Anti-Utopie*, Bochum, 1969. Hermand, Jost, Reinhold Grimm (editori), *Deutsches utopisches Denkens im 20*. *Jahrhundert*, Stuttgart, 1974. Hertzler, Joyce Oramel, *The History of Utopian Thought*, London, 1922.

New York, 1965. Hexter, J.H., *More's „Utopia"*: *The Biography of an Ideea*, Princeton.

1952, New York, 1965. Hienger, Jorg, *Literarische Zuhunftsphantastik*, Göttingen, 1972.

Hillegas, Mark, *The Future as Nightmare*: *H.G. Wells and the Anti-Utopians* New York, 1967, Carbondale, IL, 1974.

— „Martians and Mythmakers", în Ray B. Browne et al. (editori),

Challenges în American Culture, Bowling Green, OH, 1970.

— „Victorian Hxtraterrestrials", în Jérôme H. Buckley (ed.), *The Worlds of Victorian Fiction*, Cambridge, MA, 1975.

Himmel, Helmuth, „Utopic", în *Lexikon der Weltliteratur im XX. Jahrhundert*, II, Freiburg, 1961.

Hippel, O. von, *Die pddagogische Dorf – Utopie der Aufklärung*, Lagen-salza, 1939.

Hofstadter, Richard, *Social Darwinism în American Thought*, New York 1959.

Hollowav, Mark, *Heavens on Earth. Utopian Communiiies* în *America*, *1680-1880*, London, 1951.

Holt, Lee E., *Samuel Butler*, New York, 1964.

Horowitz, Irving Louis, *Philosophy, Science, and the Sociology of Knowledgs*, Westport, Conn., 1961.

— *Ideology and Utopia in the United States, 1957 – 1976*, London-Oxford-New York, 1977.

Hottois, Gilbert, *La lingvistique cartezienne*, Paris, 1979.

— *Pour une metaphilosophie du langage*, Paris, 1981.

Howells, W.D., „Edward Bellamy", în Edward Bellamy, *The lilmdman*;

World, London, 1898. Huiet, Marie-Therese, *L'Histoire des „Voyages extraordinaires"*, Paris, 1973. Huntemann, Georg, *Utopisches Menschbild und utopisches Bewusstsein im*

XIX und XX Jahrhundert. Geschichte der Utopien von E. Cabet bis G.

Orwell, Erlangen, 1953. Jaher, Frederic Copie, *Doubters and Dissenlers*, Glencoe, IL, 1964. Johnson, Robbin, *More's „Utopia"*: *Ideal and Illusion*, New Haven-I ondon

1969. Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch* einer *Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1980. Jones, James F. Jr., *„La Nouvelle Héloïse"*: *Roussean and Utopia*, Genève

1977. Jouvenel, Bertrand de *Du Pouvoir. Histoire naturelle de să croissance* Paris

1972. Kagarlitski, Julius, *The Life and Thought of H.G. Wells*, London, 1966.

— *Was ist Phantastik*? (Est) Berlin, 1976. Kaiser, Walter, *Praisers of Folly*, Cambridge, MA, 1963.

Kalin, Martin G., *The Utopian Flight from Unhappiness*: *Freud*

Against

Marx on Social Progress, Chicago, 1974. Kalivoda, Robert, *Revolution und Ideologie*. *Der Hussitirmus*, Köln – Wien

1976. Kanter, Rosabeth Moss, *Cominitment and Community*. *Communes and*

Utopias în Sociological Perspective, Cambridge, Mass., 1972. Kateb, George, *Utopia and Its Enemies*, New York, 1963. Kaufmann, Moritz, *Utopias*, *or Schemes of Social Improvement from Sir*

Thomas Morc to Karl Marx, London, 1879. Kaul, A.N., *The American Vision*: *Actual and Ideal Societies în Xir*. *eteenth-Century Fiction*, New Haven, 1963. Kautsky, Karl, *Thomas Morus und seine Utopie*, Stuttgart, 1887. Kelly, Aileen, *Mikhail Bakunin*: *A Study in the Psychology and Poliţia of Utopianism*, Oxford, 1983.

Kesting, Hanno, *Utopie und Eschalologie im XIX Jahrhundert*, Leipzig, 1952.

Ketterer, David, *New Worlds for Old*. *The Apocalyptic Imagination*, *Science Fiction*, *and American Literature*, Garden Cât, N.Y., 1974.

Kirchheim, Arthur von, *Schlaraffia politica*. *Geschichte* der *Dichtungen vom besten Staats*, I. Eipzig, 1892.

— *L'Éternelle Utopie*. *Étude du socialisme a travers Ies âges*, Paris, 1897.

Kleinwâcher, Friedrich, *Die Staastromane*, Wien, 1891.

Klein, Klaus-Peter, *Zukunft zwischen Trauma und Mythos*: *Science Fiction*.

Stuttgart, 1976. Klibanov, Aleksandr I., *Narodnaja social naja utopija v Rossii*, Moskva.

I, 1977, II, Moskva, 1978. Kołakowski, Leszek, *Chrétiens sans Église*: *la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, 1969.

— *Marxism and Beyond*, London, 1971.

— „Utopij în antiutopija1", în *Dostoievskij i ego vremja*, Leningrad, 197., pp. 88-107.

Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise*. *Eine Studie zur Pathogenese der bilrgerlichen Welt*, Frankfurt a. M., 1973. Knight, Damon, *în Search of Wonder*, Chicago, 1967. Knights, L.C., *Explorations*, Westport, CT, 1974. Krauss, W., *Reise nach Utopia*, Berlin, 1964. Krysmański, Hans Jürgen, *Die utopische Méthode*. *Eine literaturund wissenssoziologische*

Untersitchung deutscher utopischer Romane des XX

Jahrhunderts, Köln, 1963, 1967. Lanius, E.W., *Cyrano de Dergerac and the Universe of the Imagination*.

Genève, 1967. Lapouge, Gilles, *Utopie et civilisations*, Paris, 1973.

— *Le Sânge de la tnontre*. *Utopie et histoire*, Paris, 1982.

Lasky, Melvin J., *Utopia and Revolution*. *On the Origins of a Meiaphor*, *or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas*, *Ideals and Ideologies Have Been Historically Related*, Chicago, 1976.

Le Flamanc, Auguste, *Les Utopies prerevolutionnaires ei la philosophie du XVIII siècle*, Paris, 1934.

js Goff, Jacques, *La civilisation de l'Occident medieval*, Paris, 1962.

Ihouck, Emile. *Fourier*, *aujourd'hui*, Paris, 1966.

I-eroy, Maxime, *Histoire des ide es sociales en France*, I – III, Paris, 1947 – 1954.

— *Les precurseurs français du socialisme*, Paris, 1948.

Lever, Maurice, *La Fiction narrative en prose au XVIIe siècle*. *Re pertoire bibliographique du geme romanesque en France* (*1600 – 1700*), Paris, 1976.

Levin, H., *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, 1969.

Levitas, Ruth, „Sociology and Utopia", în *Sociology*, 13, 1979, pp. 19 – 33.

Lewis, C.S., *Of Other Worlds*, New York, 1967.

List, Günther, *Chiliastische Utopie und radikale Reformation*. *Die Erneue-rung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16*. *Jahrhundert*, München, 1973.

Lichtenberger, André, *Le socialisme ulopique*. *Études sur quelques precurseurs inconnus du socialisme*, Paris, 1898.

Liljegren, S.B., *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*, Uppsala-Copenhagen, 1961.

Loffler, Henner, *Macht und Konsens în den Klassischen Staatsutopien*. Köln-Bonn-Berlin-Munchen, 1972.

Luck, Hartniut, *Fantastik-Science Fiction-Utopie*. *Das Realismusprobum in der utopisch-fantastischen Literatur*, Giessen, 1977. Lukács, Georg, *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, trad. rom. de

Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiţă. (*Ontologia existenţei sociale*), vol. I, Bucureşti, 1982. Lukashevich, Stephen, *N.F. Fedorov (1828 – 1903*): *A Study în Russian*

Eupsychian and Utopian Thought, Newark, 1977. Lynen, John, *The Design of the Present*, New Haven, 1967. Mălinin, Viktor, *Istorija russkogo utopiceskogo socializtna (ot zarozdenija de 60-ch godov XIX v.)*, Moskva, 1977. Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopic* (192829), Frankfurt a. M. 1965.

Trad. engl. de Louis Wirth şi Edward Shils, New York, 1966. Manolescu, Florin, *Literatura S.F.*, Bucureşti, 1980. Manuel, Frank E., *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, MA 1956

— (editor), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, 1966. Manuel, Frank E., Fritzie I. Manuel, *Utopian Thought in the Western*

World, New York, 1977, Cambridge, MA, 1979, 1980.

— (editori), *French Utopias*. *An Anthology of Ideal Societies*, New York – London, 1966.

Marin, Louis, *Utopiques*: *jeux d'espaces*, Paris, 1973.

Marcuse, Herbert, *Bas Ende der Utopie*? Berlin, 1967. Trad. engl. În

Herbert Marcuse, *Five Lectures*: *Psychoanalysis*, *Politics*, *and Utopia*.

Boston, 1970.

— *Konterrevoluţior*, *und Revolte*, Frankfurt a. M „1973.

— *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin, 41971.

Martin, Angus, Mylne, Vivienne G., Richatd Fraulschi, *Biblicgraphie du genre romanesque français*, *1751 – 1S00*, London, 1977. Martin, Jay, *Hanests of Change*, Englewood Cliffs, N.J., 1967. Masse, I)., *L'Apocalypse et*le. *royaume de Dieu*, Paris, 1934. Mendel, Arthur P., *Michael Bakunin*; *Roots of Apocalypse*, Eastbourne, 1983. Messac, Regis, *Esquisse d'une ckrono-bibliographie des utopies*, Laussaue.

1962 (B), Millet, J., *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1970. Miłosz, Czesław, *La pensen captive*, Paris, 1953. Molnar, T.S., *Utopia*, *the Perennial Heresy*, New York, 1967. Moltmann, Jürgen, *Théologie der Hoffnung*. *Untirsuchungen zur Begriindung und zu den Konsequcnzen einer christlichen Eschatologie*, München.

„1950.

— *Das Experiment Hoffnung*. *Einführungen*, München, 1974.

Morgan, Arthur E., *Nowhere mas Somewhere*: *How History Makes Utopias and How Utopias Make History*, Chapel Hill, NC, 1946. Morley, H., *Ideal Commonwealths*, London, 1979. Moskowitz, Sam, *Explorers of the Infinite*, Westport, CT, 1974.

— *Seekers of Tomorrow*, Westport, CT, 1974.

— *Strange Horizons*, New York, 1976.

Morton, A.L., *The english Utopia*, London, 1952, 1969.

— *The everlasting Gospel*, Eoleroft, PA, 1974.

Mornet, D., *Les Origines intellectuelles de* la Révolution *française*, Paris, «1967.

Moulin, Leo, *Le Monde vivant des religieux*, Paris, 1964. Mucchielli, R., *Le mythe de la citi ideale*, Paris, 1960.

Müller, Wolf Dietrich, *Geschichte der Utopia – Romane der Weltliteratur*, Bochum-Langendreer, 1938.

Mullen, R.D., Darko Suvin (editori), *Science-FictiDH Studies*: *Selectai Articles*… *1973-1975*, Boston, 1976. Mumford, Lewis, *The Story of Uiopias*, Xrw York, 1922, 1966.

— *The City în History*. *Its Origins*, *Its Traneformations*, *and Its Prospects*, London, 1961.

— *Mvthos der Maschine*: *Kultur*, *Technik und Macht*, Frankfurt a. M., ’1977.

Nagl, Manfred, *Science Fiction in Deutschland*, Tub ingen, 1972. Naumann, Dietru h, *Politik und Moral*. *Studien zur – Utopie der deutschen*

Aufklarung, Heidelberg, 1977. Negley, Glenn Robert, *Utopian Literature*. *A Bibliography With a Supplemeniary Listing of Works Influenţial în Utopian Thought*, Lawrence.

KA, 1977 (B). Negley, Glenn Robert, J. Max Patrick, *The Qursi for Utopia*. *An Ar Jhology of Imaginary Societies*, New ork, 1952, Collège Park, MD, 1971. Neher, André, *L’essence du prophétisme*, Paris, 1952, 1972, 1983. Nettlau, Max, *Esbozo de historia de las utopias*, Buenos Aires, 1934. Neusiiss, Amhelm, *Utopie*. *Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied – Berlin, 1968. Nipperdey, Thomas, *Reformation*, *Revolution*, *Utopie*. *Studien zum 16*.

Jahrhundert, Göttingen, 1975. Nozick, Robert, *Anarchy*, *State*, *and Utopia*, New York, 1974. Oexie, Otto Gerhard, „Utopisches Denken im Mittelalter. Pierre Dubois”, în *Historische Zeitschrift*, 224, 1977, pp. 293 – 339. Oprită, Mircea, *H.G. Wells*. *Utopia modernă*, Bucureşti, 1983.

Parrkider, Patrlick, *H.G. Wells*, New York, 1977.

— (editor), *H.G. Wells*: *The Criticai Heritage*, London, 1972.

— (editor), *Science Fiction*: *A Criticai Guide*, London-New York, 1979. Parrington, Vernon Louis, *Main Currents în American Thought*, I – III.

New York, 1958.

— *American Dreatns*, Providence, 1947, New York, 1964. Parsons, T., *Societies*: *Evolutionary and Comparative Perspectives*, *Englewood Cliffs*, N.J., 1966. Patch, Howard Rollin, *The Other World*, New York, 1970. Pearson, Carol, „Women's Fantasies and Feminist Utopias", în *Frontiers*, vol. II, 3, Fall 1977, pp. 50 – 61. Pehike, Michael, Norbert Lingfeld, *Roboter und Gartenlau.be*, München.

1970. Petitfils, Jean-Christian, *Les socialismes utopiques*, Paris, 1977. Philmus, Robert M., *Into the Unknown*, Berkeley, 1970.

— „The Ianguage of Utopia", în *Studies in the Literary Imagination*, 6, 1973, pp. bl-78.

Pintard, René, *Le Libertinage erudit dans la premiâre moitii du XVIII siècle*. Paris, 1943.

Planhol, R. de *Les Utopistes de l'amour*. Paris, 1921.

Plath, David, W. (ed. j, *Amare of Utopia*, Urbana, IL, 1971.

Plattel, Martin G., *Utopian and Criticai Thinking*, Pittsburgh, 1972.

Poggiaspalla, F., *La Vita comune del clero dalie origini alia Riforma gregoriană*, Roma, 1968.

Poggioli, Renato, *Definizione dell'u opia e morte del senso della tragedia*. *Duc saggi di critica ddle idee*, Pissa, 1964.

Polack, Frederick L., *The Image of the Future*, 2 vol., Leyden, 1960, Amsterdam, 1973.

Poliakov, Leon, *La causaliti diabolique*. *Essai sur l'origine des perse cutions*

Paris, 1980.260

Popovici, D., „*Santa Cetate*". *Între utopie şi poezie*, Bucureşti, 1935.

Ediţie critică de Ioana Era. Petrescu: D. Popovici, *Studii literare*, vol. IV, Cluj-Napoca, 1980.

— *Ideologia literară a lui I. Ileliade Rădulescu*, Bucureşti, 1935. Ediţie critică de Ioana Era. Petrescu: D. Popovici, *Studii literare*, vol. III, Cluj-Napoca, 1977.

Popper, Karl R., *Das Etend des Historizismus*, Tübingen, 3 197 1.

— *Dic offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 vol., Bern-Munchen, 31973.

— „Utopia and Violence", în *Conjectures and Refutaticns. The Growth of Scientijic Kiowledge*, London, 31974, pp. 355 – 363.

Poster, Mark, *The Utopian Thought of Reslif de la Brtttmne*, New York.

1971. Prévost, A., *Thomas More et la crise de la pensie europecnnc*, Paris, 1969. Prevot, Jacques, *Cyrano de Bergerac*, Paris, 1977. Ouabbe, Georg, *Das letzte Reich. Wendel und Wesen der Utopie*, Leipzig.

1933. Rabkin, Eric S., 77 âc *Fantastic în Literature*, Princeton, N.J., 1976. Reyes, A., „No hav tal fugar", în *Obras*, vol. VII, México, 1960, pp. 335

— 389. Reiner, Julius, *Beruhmte Utopisten und ihr Staatsideal*: *Plato*, *Morus*, *Campanella*, *Cabet*, *Jena*, 1906. Ribeill, Georges, *Tensions et mutations sociales*, Paris, 1974. Rieger, James, *The Mutiny Within*, New York, 1967. Rihs, Charles, *Les philosoplies utopistes. Le mythe de la câte communitaire en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1970. Robinet, André, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupcon*, Paris, 1974.

— *Le langage a l'age classique*, Paris, 1979.

Roemer, Kenneth M. (editor), *America as Utopia*, New York, 1981.

— *The Obsolete Necessily*: *America în Utopian Writinss*, le-*88 – 1900*, Kent, 1976.

Roger, J., *Les sciences de la vie dans la pensie française du XVI – de siècle*, Paris, 1963, Ronzeaud, Pierre, „La fernuie dans le roman utopique de la fin du XVII» siècle", în Wolfgang Leiner (*ed.*), *Onze e tudes sur Vimage de la femme dans la littirature française du dix-septième siècle*, Tübingen-Paris, 1978.

Rose, Mark (ed.), *Science Fiction*, Englewood Cliffs, N.J., 1976.

Rosenfield, Leonora Cohen, *From Beast-Machine io Man-Machine*, New York, 1968.

Ross, IL, *Uiopias Old and New*, London, 1938.

Rottensteiner, Franz, *The Science Fiction Book*, New York, 1975.

Rullkotter, Berna, *Die Wisscrischaftliche Phantastik der Sowjetunion*, Bern, 1974.

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, New York,

1945.

— *Power*: *A New Social Analysis*, New York, 1938. Russell, Frances Theresa, *Touring Utopia*, New York, 1932. Ruyer, Raymond, *L'U topie et les utopies*, Paris, 1950.

— *Les problèmes sociaux et les problèmes humains d'après les utopies contemporaines*, Nancy, 1953.

Rynin, N., *Interplanetary Flight and Communication*, Springfield, VA.

1972. Sadoul, Jacques, *Histoire de la science fiction moderne*, I – II, Paris.

1975. Salin, Edgar, *Platou und die griechische Utopie*, München, 1921. Sampson, R.V., *Progress in the Age of Reason*, London, 1956.

Sargent, I.yman Tower, *Dritish and American Utopian Literatura 1516 – 1975*: *An Annotated Bibliography*, Boston, 1979 (B).

— „Utopia – The Problem of Definition", în *Extrapolation*, 16, 1975, pp. 137-148.

Sauer, Gerda-Karla, *Kindliche Utopien*, Berlin, 1954.

Schifer, Martin, *Science Fiction als Idelologiekritik*? *Utopische Spunen in der amerikanischen Science-Fiction Literatur 1940 – 1955*, Stuttgart.

1977. Schătzel, Walter (ed.), *Der Staat*. *Was Staatsmănner*, *Politiker* când *Philosophen über den Staat und Seine Probleme gesagt haben*, Birsfeld-Basel.f.a. Schepelmann, Wolfgang, *Die englische Utopie im Vbergang*: *von Bulwer-Lytton bis H.G*. *Wells*: *Strukttiranalysen an ausgewăhiten Beispeilender ersten evoluționistischen Perioade*, Wien, 1975. Scholes, Robert, *Structural Fabulalion*: *An Essay on the Future of Fiction*.

Notre Dame, în 1975. Scholtz, Harald, *Fvangelischer Utopismus bei J.Y*. *Andreae*, Stuttgart.

1957. Schmid „Die *englischen Utopislen des 16.* und *17.* ahr*hunderts und die religioase Frage.* Ein *Beilrag zur Geschichte der religioasen Aufklärung în England,* Freiburg, 1933. Schmidt-Henkel, G… Tri*vialliteratur,* Berlin, 1964. Schwonke, Martin, Vo*m Staat sroman zur Science-Fiction.* Fi*ne Vntersuchung iiber Geschichte und Funklion der naturwissenschaftlichen Utopie.*

Stuttgart, 1957. Seeber, Hans Ulrich, *Wandlungen der From in der literanschen Utopie*:

Studien zur Entfaltung des utopische n Roman se în England,

Goppingen.

1970. Seeber, E.D., „Ideal Languages in French and English Imaginary Voyage", în *P.M.L.A.*, 1945, pp. 586 – 597. See, H., *Les ide es politiques en France au XVIII siècle*, Paris, 1920. Seguy, Jean, *Utopie cooperative et acum enisme*, Paris-La Haye, 1968.

— „Une sociologie des sociétés imaginees: monachisme et utopie", în *Annales E.S.C.*, *26* année, 1971, pp. 32S-354.

Segal, Howard, *Technological Utopianism and American Culture*, *1830 – 1940*, Princeton, N.J., 1975. Seibt, Ferdinand, *Utopica*. *Modelle totaler Sozialplanung*, Düsseldorf, 1972. Servier, Jean, *Histoire de l'Utopie*, Paris, 1967.

— *Der Traum von der grossen Harmonie*, München 1971.

— *L'Utopie*, Paris, 1979.

Shane, A.M., *The Life and Works of Evgenihi Zamjatin*, Berkelcy-Los

Angeles, 1968. Sibley, Mulford („*Technology and Utopian Thought*, Minneapolis, 1971. Simon, Wolfgang, *Die englische Utopie im Licite der Entwicklungslehre*.

Breslau, 1937. Simonds, A.P., *Rari Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, 1978. Smith, H.F.R., *Harrington and His Oceana*. *A Study in the 17th Century*

Utopia and Its Influence în America, Cambridge, 1914. Smith, Timothy I… *Revivalism and Social Reform în Mid-Nineteenth Century*, New York, 1957, 1965. Soboul, Albert M., *Utopies au siècle des Lumières*. *Étude et bibliogt aphie*.

Paris, f.a. (B). Soeffner, Hans-Georg, *Der geplante Mythos*. *Unicrsuchungen zu Strukiur*

Wirkungsbedingungen der Utopie, Hamburg, 1974. Spaemann, Robert, *Zur Kritik der poliiischen Utopie*. *Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart, 1977.

Spink, John Stephenson, *French Frec-Thought From Gassendi to Voltaire*

New York, 1969. Stockinger, Ludwig, *Ficta Respublica*. *Gattungsgeschichtliche Unicrsuchungen zur utopischen Erzählung in der deutsehen Literatur des frtihen 18*.

] *ahrhunderts*, Tübingen, 1981. Suerbaum, Ulrich, Ulrich Broich, Raimond Borgmeier, *Science Fiction*:

Theorie und Geschichte, *Themen und Typen*, *Formen und*

Weltbild.

Stuttgart, 1981. Suits, Bernhard, *The Grasshoppers*: *Games*, *Life and Utopia*, New York.

1978. Surtz, Edward L., *The Praise of Pleasure*. *Philosophy*, *Education and Communism în More's Utopia*, Cambridge, MA, 1957.

— *The Praise of Wisdom*. *A Commentary of the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*, Chicago, 1957.

Sussman, Herbert L., *Victorians and the Machine*, Cambridge, MA, 1968. Suvin, Darko, with Robert M. Philmus (eds.), *H.G. Wells and Modern Science*

Fiction, Lewisburg, PA, 1977. Suvin, Darko, *Russian Science Fiction 1956 – 1974*, Elizabethtown, NY.

1976.

— *Pour une poétique de la science-fiction*, Montreal, 1977. Trad. germ. *Poetik der Science Fiction*, Frankfurt a. M., 1979.

— *Metamorphoses of Science Fiction*. *On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven-London, 1979 (B).

Swoboda, Helmut, *Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt*, Wien, 1972.

— (editor), *Der Traum vom besten Staat*. *Texte aus Utopicii von Plato bis Morris*, München, 1972.

Sylvester, Richard S., Germain P. Marc hadour (eds.), Essential *Articles for the Study of Thomas More*, Hamden, Conn., 1977.

Tillich, Paul, *Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, Berlin, 1951.

Tod, Ian, Michael Wheeler, *Utopia*, London, 1978.

Topfer, B., *Die Entwicklung chiliasiischer Zukunftshoffnungen* în *Hoch-mittelalter*, Berlin, 1964.

Tomoiagă, Radu, *Ion Heliade-Rădulescu*, *Ideologia social-politică şi filosofică*, Bucureşti, 1971.

Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (1912), în *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1922, Aalen, 1961.

Trousson, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, 1975, 1979 (B).

— (editor), *Themes et figures du Siècle des Lumières*. *Melanges offerts a Roland Mortier*, Genève, 1980.

Tuck,) onald H., *The eneyclopedia of Science Fiction and Fantasy*, I.

Chicago, 1974. Tuveson, Ernest L., *Millenium and Utopia*. *A Study in the Background of the idea of Progress*, Berkeley, 1949, New York, 1964. Tuzet, Hélène, *Cosmos et imagination*, Paris, 1965. Tuziński, Konrad, *Das Individuum in der englischen devoluționistischen*

Utopie (*1870-1955*), Tübingen, 1965. Ueding, Gert (ed.), *Literatur ist Utopie*, Frankfurt a. M., 1978. Uscătescu, George, *Utopia y plenitud historica*, Madrid, 1963.

— *Tempo di utopia*, Pisa, 1967.

Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als Ob*. *Sistem der theoretischen*, *prakti-schen und religioasen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealis-tischen Pozitivismus*, Berlin, 1911.

Van Herp, Jacques, *Panorama de la teience fiction*, Verviers, 1973.

Van Wijngaarden N., *Les odysecs philosophiques en France entre 1616 et*

1789, Haarlem, 1932. Veldhuis, Ruurd, *Realism versus Utopianism*? *Reinhold Niebuhrs Christian*

Realism and the Relevance of Utopia», *Thought for Social Ethics*, Assen.

1975. Venturi, Franco, *Utopia e rijorma v*. *cil Ilhiminismo*, l'orino, 1970. Trad.

engl. (*Utopia and Reform in the enllightenment*), Cambridge, 1971. Versins, Pierre, *Encyclopédie de l'utopie*, *des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanue, 1972. Viligradter, Rudolf, Friedrich Krey (eds.), *Der utopische Roman*, Darm

„Stadt, 1973. Vogt, Adolf M., *Russische und französise Jw Rtvoluțiotisarchitektur*. *1917*

1789, Köln, 1974. Voigt, Andreas, *Die soziahn Utopicii*, Leipzig, 1906. Vobkamp, Wilhelm, (editor), *Utopieforschimg*. *Interdisziplinăre Studien zur nouzcitlichen Utopie*, 3 vol., 1982, 1985 (B). Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, London, 1947.

— *Types of Religious Experience*, *Christian and Non Christian*, Chicago, 1951.

Walsh, Chad, *From Utopia to Nightmarc*, London, 1962.

Weber, Hartmut, *Die Aul Jenseiter im anti-utopischen Roman*, Frankfurt a. M., 1979. Wendorff, Rudolf, *Zeii und Kultttr*. *Geschichte des*

Zeitbewufifscins în Europa.

Wiesbaden, 21980. Wessels, Dieter, *Well im Chaos*, Frankfurt a. M., 1974. Wiegmann, Hermann, *Utopic als Kategorie der Ästhetik*. *Zur Degriffsgeschichte der Ästhetik und Poetik*, Stuttgart, 1980. Williams, Raymond, *Culture and Society 1780 – 1950*, Harmonsworth, 1966.

— *The Country and the City*, New York, 1973.

Winter, Michael, *Compendium Utopiarum*. *Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. 1. Teilband: *Von der Antike bis zur Fruhauf-klărung*, Stuttgart, 1978.

Wolgin, W.P., *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung*. Berlin, 1965.

Woodcock, George, „Utopias în Negative", în *Scwance Review*, 64, 1959, pp. 81 – 97.

Wunenburger, Jean-Jacques, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, 1979.

Yardeni, Myriani, *Utopie et revolte sous Louis XIV*, Paris, 1980.

Zantovskă-Murray, Irena, Darko Suvin, „A Bibliography of General Bi-bliographies of SF literature", în *Science-Fiction Studies*, 5, 1978 (B).

III

a. *Colocvii*, *simpozioane*

Le discours utopique, Colloque de Cerisy-la-Salle, Direction Maurice de

Gandillac, Catherine Prion, du 23 juillet au Ier aoait 1975. Intervenţiile au fost publicate sub acelaşi titlu, Paris, 1978. *Utopie et realite*. Symposium auf Korcula, 1970, în *Praxis* (philosophische

Zeitschrift, internaţionale Ausgabe), 8, 1972. *L'Utopia nel mondo moderna*, conferenze, Firenze, 1969.

Ies Uopies ăla Renaissance, Colloque internaţional, avril 1961, Bruxelles. 1 intervenţiile au fost publicate sub acelaşi titlu, Paris, 1963.

Utopie und Melancholie, Kolloquium, Zentrum fur interdisziplinăre For-schung der Universitât Bielefeld, 1975. (Coordonat de Wilhelm Vos-skamp şi Wolf Lepenies, colocviul a fost începutul colaborării interdis-oiplinare internaţionale care, prin grupul de cercetare „Funktions-geschi chte literarischer Utopien in der frühen Neuzeit" – 17 cercetători au lucrat împreună la Universitatea Bielefeld, în anul academic 1980 – 1981 –, a condus la cele trei volume *Utopieforschung* editate de Wilhelm Vosskamp.)

Vom Sinn der Utopie, în *Eranos Jahrbuch*, XXXII, 1963.

Utopies et voyages imaginaires, Actes du Colloque organise par l'Université lilloise des Lettres, Sciences Humaines et Arts, du 16 au 19 octobre 1973. Apărute sub acest titlu, Villeneuve-d'Asq, 1978.

b. *Numere speciale*

Annales. *Economies*, *Sociétés*, *Civilisations*, 26, 1971.

L'Arc: 25, 1974 (Jules Verne)

Cahiers d'Études Gérmaniques, Numero special. Actes du 13 e Congres de l'Association de l'Ensiegnement supérieur, Aix-en-Provence, 26 – 28 avril 1980, f.a.

Cahiers de l'Herne: *2*5, 1974 (Jules Verne)

Comparative Literature Studies, University of Illinois Press, Urbana, Special Issue on Utopian Social Thought în Literature and the Social Sciences, edited by Herbert Knust, vol. IX, 4, December 1973.

Daedalus, XCIV, Spring 1965. Contribuţii reluate în volumul *Utopias and Utopian Thought*, editat de Frank E. Manuel, Boston, 1966.

Esprit: 42, 1974: „L'Utopie ou la raison dans l'imaginaire". 346, 1966: „Prospective et Utopie".

Europe, 55, august-septembrie 1977 (B).

Le Français dans le monde, 4 – 5, 1985. Număr special (de iniţiere în) *science fiction*.

Ltiterature, 21, fevrier 1970.

Magazine liâteraire, 139, juillet-aout 1978.

Probleme der Kunstwissenschaften, II, 1966: „Wandlungen des Paradiesi-schen und Utopischen. Studien zum Bild eines Ideals".

Revue des sciences humaines, 155, 1974.

C, *Reviste specializate*

Algol, ed. Andrew Porter, P.O.B. 4175, New York City 17, U.S.A.

Extrapolation, ed. Thomas D. Clareson, Wooster Coollege, Wooster, OH.

U.S.A. *Fiction*, Paris. *Foundation*, ed. Peter Nicholls, North East London Polytehnic, Dagenham, Essex, U.K. *Quarber Merkur*, ed. Franz Rottensteiner, Felsenstrasse 20, Miesenbach.

Austria. *Science Fiction Review*, Richard Geis, ed., Box 3116, Santa Monica, ca *Science-Fiction Studies*, ed. R.D. Mullen and Darko Suvin, English Depts.

Indiana State University, Terre Haute, în U.S.A., and McGill University, Montreal, Que, H_3A 2 T6, Canada. *Science-Fiction Times*,

eds. Hans Joachim Alpers and Ronald M. Hahn.

Weissenburger Str. 6, 2850 Bremerhaven, Deutschland. *Utopian Studies*, U.S.A. *Vector*, ed. Dr. R.C. Parkinson, BSFA Ltd., 10 Lower Church Lane, Bristol.

BS2, 8BA, U.K.

INDEX NOMINUM

Abuiafia, Abraham, 154 n. 169
Adler, Alfred, 75 n. 100
Ahlefeldt, H von, 19
Alaric, 185
Alberti, Leon Batista, 64, 228
Aldiss, Brian W, 137 n. 4, 73
n. 55 Alexandru al II-lea (al Rusiei).
159 n. 233 Alkeraon, 62 AUais, Alphonse, 212 Amado Levy-Valensi, Eliane, 175.
180 n. 28, r. 29, n. 31, nr. 34, n. 35, 181 n. 36 Ambrozie (Sfântul), 130 Anastasius (împăratul), 130 Andreae, Johann Valentinus, 14.
127, 134, 135, 157, *n*. 199, n. 204, 159 n. 228, n. 229.
191, 192, 193. Angenot, Marc, 34, 35, 74 n.
n. 81-85 Anselm din Canterbury, 182, 183 Antonius Diogenes, 203, 204 Aramă, Horia, 136 n. 2, 137 n. 2 Arbore, Grigore, 234 n. 15 Arendt, Hannah, 142 n. 52 Arhimede, 163 Aristofan, 60 Aristotel, 17, 33, 58, 63, 131.
132, 137 n. 3, 183, 185, 192.
197 n. 1, 207 Armytage, W.H., 140 n. 11 Arnold (abate de Dickeninge).
152 n. 147 Aron, Robert, 167, 178 n, 9 Atanasie (Sfântul), 138 ttali, Jacques, 148, n. 122, n. 123, n. 127, 148 n. 128 – 130, n. 132, n. 134, 151 n. 144
Augustin (Sfântul), 60, 100, 151 n. 145, 185, 189
Averroes, 132
Avicenna, 186
Ayer, A.J., 17, 69 n. 19, 197 n. S
Babcock Gove, Philip, 70 n. 29
Babeuf, François Noel, zis Grachus, 113
Bacon, Francis, 14, 20, 84, 127, 157 n. 204, 191, 192, 193, 196 n. 22
Bacon, Roger, 162

Baczko, Bronislavv, 22, 47, 60, 61, 69, n. 12, n. 14, n. 15, 69 n. 34, n. 35, 73 n. 66, 76 n. 106, n. 112, n. 113, n. 117, n. 118, 77 n. 131, n. 134, 80 n. 161, n. 163, n. 164, n. 167, 142 n. 41, 150 n. 136
Bahtin, Mihail, 71 n. 45
Bakunin, Mihail, 232 n. 3.
Ballantyne, R.M., 227
Balzac, Honoré de 220 *n*. 15
Bar Kochha, 87
Banu, Ion, 80 n. 170
Barnet, John, 240
Barth, John, 137 n. 4
Barth, Karl, 189
Barthes, Roland, 121, 153, n. 167, n. 168, 154, n. 170-172, 207, 213, 214, 216, 2197, 219 n. 13, n, 14, 220 n. ÎS, n. 20, n. 25, n. 27, 234 îi. 9
Baruh (profetul), 89
Bataille, Georges, 153 n. 167, 201
Bayle, Pierre, 194
Bălan, loanichie, 148 n. 121.
153 n. 155-158 Bălcescu, Nicolae, 177 n. 3 Beckett, Samuel, 138». 4 Bellamy, William, 217, 218, 220
n. 29 Belloc, H., 178 n. 11 Benedict de Nursia (Sfântul), 109, 110, 110, 111, 118, 125, 149 n, 127, n. 128, *n*, 131, 157 n. 203 Beneton, Philippe, 11, 67 n. 4 Benichou, Paul, 143 n. 78, 157
a. 201, 161 n. 234 Benrekassa, Georges, 77 n. 134 Bentham, Jeremy, 55 Benveniste, Emile, 10 Berdiaev, Nikoaai, 44, 141, n, 27 Bergier, Jacques, 138 n. 4 Bergson, Henri, 144 n. 67, 174 Berkeley, George, 139 n. 7, 186 Bernard de Clairvaux, 112 – 114, 130, 131, 151 n. 139, n. 141-143, 158 n. 212, n. 213 Bems, Jerg Jochen, 70 n. 26 Biesterfeld, V, 70 n. 26 Blake, William, 138 n. 4.202 Blanqui, Luis Auguste, 28 Bleich, David, 38, 39, 4*0, 5*9, 60, 75 n. 98, n. 102 – 105, 76 n. 109, 77 n. 127, 80 n. 162, 88, 93, 94, 141 n. 19 – 21, 142 n. 33, n. 34, n. 36 – 38 n. 48. Bloc», Ernst, 35, 40, 45.46, 56, 57, 73, n. 59, 98, 104-lob, 145 n. 98, n. 102 – 107, 147 n. 110, n. 113, 232 Bloch, Marc, 11 Bloom, A., 155 n. 176 Boccaccio, Giovanni, 164 Bochenski, J.M., 17, 69 a. 20 Boerner, Peter, 159 n. *22* Boetius de Dacia, 131 Bonaparte, Louis, 27 Bonifaciu al VIII-lea (papă), 132 Bopp, Leon, 169 Borgeaud, Charles, 135 Borges, Jorge Luis, 29 Bossuet, Jaques Benigne, 141

n. 29, 178 n. 9 Boutroux, Emile, 173 Bou vier Guyon, Jeanne Marie.

141 n. 29 Bowman, Frank Paul, 146 U. *98*, n. 99

Bradbury, Ray, 236 Braudel, Fernand, 177 n, 1 Brecht, Bertolt, 30, 73 n, 5 g Brenner, Peter J, 106, 146 n. 98

n. 100, n. 108, 147 *n*. 110, n. 111 Breton, André, 215 Brissot, Jaques Pierre (zis Brigsot de Warville), 15, 57 Brixius (Germain de Brie), 12, 162 Brochon, Pierre, 73 n. *55* Brockden Brown, Charles, 137 n. 4 Brown, Peter, 108, 147 n. 116, n. 118

Bruno, Giordano, 14, 157 a. 204.

190 Brunot, Ferdinand, 67 n. 4 Buber, Martin, 35, 74 n. 86, 101 Bude, Guillaume, 12, 161 Burke, Kenneth, 27 Burnet, Thomas, 139 n. 7 Butler, Don Cuthbert, 148 *n*. 123 Butler, Samuel, 13, 231 Byron, George Gordon, Lord, 28

Cabet, Étienne, 15, 66 Caillois, Roger, 178 n. 12 Callenbach, Ernest, 232, 235 n. 21 Calvin, Jean, 134, 135 Campanella, Tommaso, 14, 57, 66, 84, 107, 127, 139, a. 9, 140 n. 9, 157 n. 199, n. 204, 159 n. 228, 192-195, 200 n. 22, 224 Campbell, Joseph, 76 a. 116 Candilis, Georges, 228 Canetti, Elias, 219 n. 9, 224.

225, 234 m. 9 Capovilas, Nicolae, 155 n. 178 Capp, B.S., 140 n. 11 Capsocaviles, Maxim, 155 n. 178 Cassirer, Ernst, 41 Gavendish, Margaret, ducesa de

Newcastle, 203 – 205 Călinescu, Al, 178 n. 7 Călinescu, G. 198 n. 20, 199 n. 28 Cervantes Saavedra, Mig-uci de 13 Charlemagne (Carol cel Mare).

84, 130, 149, n. 133 Chateaubriand, François René, viconte de 28 Chaunu, Pierre, 169, 177 n. 1.

179 n. 15 Chesney, Sir George, 170, 178 n. 13 Chesterton, G.K., 17S n. 11

M

MfHIH

Gagarie Sinaitul (Sfântul), 124.

155 n. 176, n. 17S, n. 180.

156 a. 190

GfOote. Gerhard, 145, 115, 152

a. 146 Guedala, P., 178 n. 4 Gusdorf, Georges, 11, 67 n. 3 Gustaffson, Lars, 79 n. 153

Ha kett, Sir John, 179 n. 13 Hag –, V. 37 Hallevi, Juda, 98 Haoslik,

R., 148 n. 123
Haitig. I., 36, 75 n. 88 Hartub, Samuel, 13, 157 n. 204.
80 îi. 172, 191, 193 Hilari, Ihab, 138 n. 4 Haubert, Maxime, 156 n. 196 Hausherr, Ireuee, 153 n. 151.
155 n. 176 Hayek, F.A. von, 54, 78 n. 135 Hegel, G.W.F., 24, 55, 139
B. 8, 196, 199 n. 29, 101 H" i tegger, Martin, 201 Heuade-Rădulescu, Ion, 177 n. 3 Heller, Joseph, 137 n. 4 Herder, Johann, Gottfried, 199 n. 27 Heiodot, *62*
Herp, Jacques van, 29 Herwegeti, Dom î, 153 n. 151 Hfrzi, Theodor, 43 Heschel, Ahraham Yoshua, 143
u 65, 174 Hess, Moses, 43 Hessfl, Hermann, 226 Hild-brand (papi), 157 n. 207 Hippodanius, 228 Hitler, Adolf, 89 Hobbes, Thomas, 74 n. 86, 97.
12», 157 n. 209, 158 n. 209 Hölderlin, J. Ch. Fr., 206 Hotl, Karl, 155 n. 176 Holscher, Lucian, 76 n. 118 Homer, 62, 189, 208 Honke, Gudrun, 69 n. 35 Hooker, Richard, 158 h. 209 Horowitz, Iring Louis, 73 n. 73 Howells, William Dean, 32 Hugo, Victor, 57 Hus, Jan, 159 n. 230 Hutter, Jacob, 159 n. 233 Huxley, Aldous, 64, 224, 227 Huxley, Julian, 219 n. 4
Iambul, 184
Ieronim (Sfântul), 137 n. 3 Iganţiu de Loyola (Sfântul), 120 – 124, 153 n. 167, 164 n. 172, n. 175, 156 n. 197 Uf, Ilia, 234 n. 13 Imbach, Ruedi, 131, 158 n. 215
217 Ioan Cassian, 108, 133, 148 n. 121 Ioan Chrysostomul, 117, 130 Ioan din Patmos, 83, 137 n. 4 Ioan Paul al II-lea, 150 n. 135 Iorga, Nicolae, 133 Ionescu, Cornel Mihai, 140 n. 15 Ionescu, Xae, 195, 199 n. 28 Ireueu, 139 n. 5 Isichie Sinaitul, 123 Isozaki, Arata, 234 n. 15 Iustin, 139 n. 5 Iustiniaii, 139 n. 5
James (Jacob) I, 191 James, William, 37 Jeanne, René, 168, 178 îi. 9 Jasoers, Karl, 175, 205, 206.
218, 219 n. 10, n. 11, 220 n. 30 Jaiss, Hans Robert, 22, 25 – 27.
71 îi. 40 – 44, n. 46 – 48, 188.
198 n. 18, 215 Jonas, Hans, *5*5, 74 n. 86, 79
n. 155 Jorgensen, Sven-Aage, 146 n. 98 Jugie, Martin, 155 n. 176 Jung, Carl Gustav, 33, 40 Jünger, Ernst, 226
Kant, Immanue! 54, 182, 183.
195, 196, 197, n. 7, n. 8, 233 n. 2 Kelly, Ailleen, 233 n. 3 Kepler,

Joharmes, 186, 214 Kermode, Frank, 138 n. 4 Kerman, Alvin, 137 n. 4 Kesiński, Jerzy, 138 n. 4 Ketterer, David, 28, 137 n. 4 Kirchenheim, Arthur von, 159

n. 228 Klein, Gerard, 143 n. 62 Knowles, D., 149 n. 131 Knowles, Peter, 153 n. 164 Kojève, Alexandre, 196 Kołakowski, Leszek, 157 n. 204.

233 n. 3 Kornbluth, Gyril M., 29, 72 n. 54 Koyră, Alexandre, 182, 197 n. 3, n. 5

Krauss, W., 23, 70 n. 35

Kristeva, Julia, 142 n. 30 Kiysmauski, J.H., 73 n. 66 Kuhn, Thomas S., 57, 58, 79

n. 158, n. 159 Kvastad, Nils B., 69 n. 18

La ari, Jacques, 187 Lacarrière, Jacques, 147 n. 116 La: las. Choderios de 209 Laetariţiu, 90, 139 n. 5 Laing, R.D., 215 La ande, André, 33 Lamart, Michel, 72 n, *52* Lamartine, Alphonse de 57, 77

n, 120 bis Lamennais, Felicite Robert de.

1 (3, 113 n. 78 Landauer, Gustav, 45, 46 Laplanche, C, 154 n. 173 Laponge, Gilles, 210 n. 26 Lasky, Melvin J., 78 n. 145 Laumenn, E.M., 167, 178 n. 9 Laurenberg, Peter, 192 Lawrence, D.H., 137 îi, 4 Le Corbusier (Charles Édouard

Jeanneret), 226 Left, Gordon, 136 n. 1 Le Golf, Jacques, 149 n. 128 Le Guin, Ursula K., 137 n. 4 Lei în (t) z, Gottfried Wilhelm, 14.

15, 55, 69 n. 13, 157 n. 205, 191-195, 198 n. 22, n. 24, 207 Lepenies, Wolf, 73 n. 69 Lesser, Simion O., 75 n. 105 Levin, Ira, 225 Lévi-Strauss, Claude, 219 n. 12 Levy, Bernard-Henry, 98, 144

n, 63 Li: „canu, Gabriel, 56, 63, 65.

66, 77 n. 136, 79 îi, 154, 80

II. 166, n. 167, 81 n. 175.

140 n. 17, 143 n. 55, n. 57 Lloyd W'right, Frank, 228 Locke, John, 55 Lodge John, 211 Loewenstein, R., 140 n. 14 Lombardi, M.G., 79 n. 155 Lossky, V., 155 n. 176 Lovejoy, Arthur O., 16, 69 n. 17 Lovinescu, Eugen, 27 L «cian din Samosata, 59, 60.

61, 164, 170, 184 Ludovic al VI-lea, 151 n. 139 Ludovic al XIV-lea, 162, 177

n. 6

Ludovic al XVI-lea, 164

177 a. 6 Ludwing, E., 178 n. 11 Lukács, Georg, 141 n. 30, 184.

185, 196, 197 n. 10, n. 12, n. 15 199 n. 29 Lull, Ramón, 191 Lupu,

Vasile, 133 Luther, Martin, 85, 110, 134
Macarie, 122
Machiavelli, Niccolò, 43, 36
n. 2, 100 Mach, E., 33 Makarios, 133
Maimonide, 143 n. 64, 164 Mannheim, Karl, 35 – 36, 44 – 47, 53 – 56, 75 n. 92, 76 n. 119.
77 n. 120 120 bis, n. 121.
78 n. 139, n. 146, 95, 141 n. 30, 142 n. 42 – 45, n 51, 183, 184, 197 n. 6, n. 11, 217
Manolescu, Florin, 29, 34, 69 n. 24, 70 n. 24, 72 n. 51, n. 54, 73 n. 55, n. 65, 74 n. 74, n. 80, 177 n. 2
Manuel, Frank E., 37 – 39, 68 n. 11, 70 n. 30, 73 n. 71, 75 n. 91, n. 93 – 95, n. 99, 76 n. 107, 77 n. 134, 80 n. 163 – 165, 138 n. 5, 139 n. 6, 142 n. 46, 146 n. 102, 147 n. 116, 157 n. 202, n. 204, 198 n. 21, n. 23, n. 27, 204, 215, 219 n. 8, 210 n. 16, n. 19, n. 22, n. 24, 225, 232
n. 19, o. 22, n. 24, 227, 233 n. 7, 234 n. 14, n. 17 235 n. 25
Manuel, Fritzie P., 37 – 39, 68 n. 11.73 n. 71, 75 n. 93 – 95, n. 99, 76 n. 107, 77 n. 234 80 n. 163, 138 n. 5, 139 n. 6, 142 n. 46, 146 n. 102, 147 n. 116 157 n. 202, n. 204, 198 n. 21, n. 23, n. 27, 215, 220 n. 16, n. 19, n. 22, n. 24, 227, 233 n. 7, 234 u. 14, n. 17, 235 n. 25
Marat, Jean-Paul, 27
Marcuse, Hârbert, 229 – 223, 227, 226, 332, 233 n. 5 – 7
Marin, Louis, 46
Mavino, Adrian, 71 n. 50
Maritain, Jacques, 140 n. 14
Marrou, Henri-Irenbe, 46, 147
II. 116 Marsilio de Padova, 151, 132 Martin, al V-lea, 152 n. 147 Martini, Francesco di Giorgio.
228 Marx, Karl, 27, 45, 71 n. 47.
73 n. 59, 77 n. 120 bis, 216.
210 n. 23 Maslow, Abrahan H., 16, 196 Masuh, Victor, *46* Maurois, André, 141 n. 22, 169.
178 n. 9, n. 11, n. 12 McNelly, Willis E., 33 McGinn, Bernald, 142 n. 50 Mead, George H., 24, 27 Meleard, Marvse-Helene, 151, 158
n. 215 – 217 Melville, Herman, 137 n. 4 Mendel, Arthur P., 231 n. 3 Mendelsohn, Eric, 254 n. 15 Mercier, Louis-Sébastien, 15, 49.
69 n. 14 Meslier (Mellier), Jean, 22 Mevendorff, Jean, 155 n. 16 Mihai al III-lea, 152 n. 148 Mill, John Stuart, 41 Millanvoy, Louis, 178 n.

9 Miller, Henry, 138 n. 4 Miłosz, Czesław, 198 n. 16 Mirabeau, Honore Gabriel Riqueti, 15, 69 n. 12 Mohl, Robert von, 19, 78 n. 26 Molesmes, Robert de 151 n. 145 Molinos, Miguel de 91, 141
n. 39 Molnar, Thomas S., 36, 74 n. 86.
75 n. 89, 139 n. 9 Moltmann, Jürgen, 106, 147 n. 109
n. 112, n. 113 Montaigne, Michel de 164 Montanus, 147 n. 116 Morelly, 134 Moreno, J.L., 24 Morois, William, 13, 57, 229 Morton, John, 38, 59 Morus, Thomas, 10-16, 19, 20.
24, 38, 40, 42, 43, 48, 58 – 61.
64, 66, 68 n. 6 – 8, 70 n. 26.
80 n. 165, 94, 95, 107, 127.
136 n. 2, 139 n. 9, 157 n. 199.
161, 162, 176, 192, 193, 198
n. 22, 222, 227, 230 Moskowitz, Sam, 73 n. *55* Muchiehiolli, Roger, 43, 47, 13 6
n. 2, 234 n. 13
Muksrovsky, J., 71 n. 49 Mumford, Lewis, 61, 113, J38.
234 n. 15 Müntzer, Thomas, 83, 88, 89.
94 – 96
Napoleon Bonaparte, 165, 167, 168, 196
Negley, Glenn, 56, 75 n, 90
Neher, André, 99, 102, 103, 145 n. 54, n. 59, n. 61, n. 64, n. 66, 146 n. 67, n. 70, n. 71, n. 75, n. 75, n. 77, n. 78, 155 n. 78 – 84, n. 86 – 90, n. 95 – 97
Nepos (episcop), 86
Nero, 214
Nettlau, Max, 255 n. 3
Neussiiss, A., 79 n. 152
Newton, Sir Isaac, 101, 208, 209, 215, 214
Nichifor din Singurătate, 123, 154 n. 176, 155 n. 179, 156 n. 188, n. 190
Nicodim Hagioritul, 118, 122
Nicolson, H., 178 n. 11
Nietzsche, Friedrich, 45, 201, 214
Noics, Constantin, 65 – 65, 81 n. 174, 226
Nozick, Robert, 55, 79 n. 150
Ockham, William, 55, 158 n. 217
O'Neill, Gerard, 228, 254, n. 16

Origene, 86, 96, 115
Orosius, Paulus, 154
Ortaga y Gasset, José, 48, 77
n. 151, 182 Orwell, George, 64, 224 Otto, Herbert A., 229 Otto, Rudolf, 144 n. 68 Owen, Robert, 222, 250 Ozment, Steven, 152 n. 150 Ozcuf, Mona, 71 n. 45
Pachomius, 108, 124, 155, 148
n. 120 Papias din Hierapolis, 88 Parmenide, 182, 197 n. 1 Parsons, Talcott, 52 Pascal, Blaise, 164, 177 n. 2 Patrick, J. Max, 56, 75 n. 90 Paul al T-lea (papă), 150 n. 155 Paul, Jean, 146 n. 101 Pauwels, Louis, 158 n. 4 Péguy, Charles, 98 Pelikan, Jarosiav, 155 n. 176
Pereira de Queiroz, Issura, 157
n. 204 Petrov (Evgheni Petrovici Kataev), 234 n. 13 Petru I, 194
Petty, Sir William, 81 n. 172 Peyrot, Giorgio, 135 Philon (Filon din Alexandria).
99, 107, 143 n. 64, 192 Photius, 164, 203 Pico della Mirandolla, Giovanni, 57 Pilat din Pont, 178 n. 12 Pitu, Luca, 75 n. 72, 149 n. 155 Platon, 14, 20, 24, 29, 56, 58.
41, 47, 49, 51, 52, 58 – 60.
80 n. 170, 81 n. 174, 97, 127.
139 n. 9, 176, 177 n. 5, 184, 185 Plămădeală, Antonie, 120, 153
n. 151, n. 154, n. 159-165 Plessner, 71 n. 44, 1SS Pleşu, Andrei, 149 n. 128 Plotin, 175, 178 n. 55, 206 Pocock, J.G.A., 179 n. 24 Poe, Edgar Allan, 157 n. 4 Poggioli, Renato, *46* Polak, Frederik L., 85, 159 n. 8 Poliakov, Leon, 140 n. 11 – 13.
189, 198 n. 19 Popovici, D., 177 n. 3 Popper, Karl R., 45, 50 – 55.
62 – 64, 75 n. 103 „*6* n. 119.
78 n. 158 – 142, 79 n. 150, 187 Poephyrius, 137 n. 3 Poştei, Guillaume, 57 Poulet, Georges, 174, 179 n. 26.
180 n. 27 Prévost, A. 60 Prevot, Iscques, 77 n. 154 Prion, Catherine, 74 n. 85 Proudhon, Pierre Joseph, 45.
210 n. 23 Ptolemeu, 29, 192 Pynohon, Thomas, 159 n. 4
Rabelais, François, 15, 164 Rawls, John, 79 n. 150 Rădulescu-Motru, C, 255 n. 2 Resde, Charles, 32 Reeves, Marjorie, 142 n. 50 Renen, Ernest, 48, 98 Reno Renouvier, Charles, 15, 162
165, 167-171, 176, 177 n. 3 Restif de la Bretinne, Nicolas
Edme, 14, 170, 204, 214 Richelieu, Armand Jean du
Plessis de 191 Rickert, Heinrich, 58 Rimbaud, Arthur, 214 Ritter,

Gerhardt, 136 n. 2

137 n. 2 Robespierre, Maximilien, de 28.

168 Rohde, Erwin, 143 n. 457 Romanato, G., 79 n. 155 Rosenzweig, Franz, 143 n. *6* Roszak, Theodore, 229 Rousseau, Jean-Jacques, 15.69".

n. 12, 135, 137 n. 3, 164.

211, 214, 227 Riisen, Jtrn, 75 n. 118 Russell, Bertrand, 62 Ruyer, Raymond, 28, 35, 38.

59, 48, 75 n. 100, 79 n. 156, 209 Ryle, Gilbert, 197 n. 8

Şade, Bonatien Alphonse François, marchiz de 204, 209, 214, 215

Saint-Just, Louis de 27, 145

n. 101 Saint-Martin, Claude de 214 Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conte de 209, 215 Salazar, Juan de 200 Sannazzaro, Jacopo, 20 Sansovino, Francesco, 20 Scheler, Max, 28 Schiller, Friedrich von, 223 Schlegel, Friedrich, 146 n. 101 Schmid, Courad, 84 Scholes, Robert, 28, 71 n. 49.

74 n. 81 Schopenhauer, Arthur, 174, 192".

195 Schultz, John, 159 n. 235 Schwarz, Egon, 159 n. 232 Schwonke Martin, 189 n. 37 Scott, Alan, 76 n. 119 Segov, Jean, 106, 118, 121-127, 146 n. 98, 147 n. 114, n. 115, 154 n. 174, n. 175, 156 n. 192, n. 194, n. 196, n. 198, 157 n. 199, n. 20» Seibt, Ferdinand, 75 n. 97 Senancour, Étienne Pivert de.

212 214

Serafim de Sarov (Sfântul), 123 Servier, Jean, 29, 38, 40, 84, 140 n. 10, 141 n. 28, 141 n. 31, 75 n. 101 76 n. 108, 80 n. 164, 210 n. 23

Shakespeare, William, 13, 24

Shaw, George Bernard, 231.

235 n. 22 Shippey, Tom, 73 n. 62 Shklftr, Judith X., 77 n. 120 Sindney, Sir Philip, 13, 18.

68 n. 8, n. 9, 121 Sitncon Noul Teolog, 155 n. 178 Simmel, Georg, 211 Skumer, B.F., 230, 235 n. 19 Slama-Cazacu, Tatiana, 69 D. 17 Smart, Xinian, 99, 100, 141 *ti*. 29, 144 n. 69, n. 72, 147 n. 116, 197 a. 4 Stuith, Joseph, 84 Snell, George, 137 n. 4 Soboul, A., 36, 75 n. 88 Socratţb, 59, 97 Sohrauardi, 67 Soleri, Paolo, 234 n. 15 Solomon, 130 Sombart, Werner, 115 Sorel, Georges, 41, 43, 76 n. 114 S.rski, Nil, 155 n. 178 Southwn, R.W., 109, 128, 148 n. 123-126, 149 it. 131, 151 u. 137, n. 138, n. 145, 152 n. H5 147, 157 n. 203, n. 205 n. 206, n. 208 158

n. 210, n. 21 Spencer, Herbert, *55* Sparber, Manes, 189 Spiaoza, Baruch, 74 n. 86, 194 Spitzer, Leo, 16 Squirei J.C., 176 n. 11 Stacey, Tom, 74 n. 86 Stliuloaie, Dumitru, 153 n. 156, 154 n. 176, 155 îi. 178-180, n. 182, 156 n. 188, n. 191 Steinbnk, Bernd, 159 n. 228 Stempl, Wolt-Dieter, 71 n. 49 Stockel, Wolfgang, 88 Stockinger, L., 70 n. 26 Stoianovici – Donat, Lileta, 137

n. 3 Strauss, Leo, 188 Surtz, S.J., Edward, 24, 70 n. 39 Ştvin, Darko, 23, 24, 29 – 31, 34, 70 n. 37, n. 38, 71 n. 50, 7 5 n. 57, n. 58, n. 60 – 64, 74! 81, n. 85, 76 n. 111 Swedenborg, Emmanuel, 205 Swift, Jonathan, 22 Szasz, Thomas S., 219 2 n.

Şklovski, Viktor, 30

Sora, Mihai, 63, 79 n. 171

Tacit, 176

Talmon, J.L., 142 n. 35

Tanchelm, 85

Tarde, Gabriel, 27, 172

Tawney, R.H., 157 n. 207

Teilhard de Chardin, Pierre.

219 n. 4 Teolipt al Filadelfiei, 155 n. 176, n. 180, n. 1S1 Tereza de A vila (Sfânta), 141 îi, 29 Tertulian, 139 n. *5* Tessitore, Fulvio, 54, 77 n. 147 Thoreau, Henry David, 235 n. 19 Tihon din Zadonsk (Sfântul), 118 Tînianov, Iuri, 71 n. 49 Tillich, Paul, 35, 47, 74 n. 86

79 n. 153, 116, 117, 145 n. 85, 152 n. 149, 231, 232, 235 n. 24 Tismăneanu, Vladimir, 8 Tocqueville, Alexis de 55, 79

Îi. 149 Todd, Emmanuel, 219 n. 12 Toma de Aquíno (Sfântul), 131, 151 n. 139, 158 n. 214, 183, 206 Toma, Gheorghe, 177 n. 23, n. 23 Tomoiagă, Radu, 177 n. 3 Toynhee, Arnold, 219 n. 4 Thrupp, Sylvia L., 140 n. 18 Tresmontant, Claude, 143 n. 54 Troeltsch, Ernst, 144 n. 77, Trousson, Raymond, 17, 21, 68

n. 11, 69 n. 21, 70 n. 25, n. *M*, n. 33, 80 n. 164, 156

n. 192, 232, 235 n. 26 Turgheniev, Ivan Sergheevici, 233

n. 3 Turgot, Anne Robert Jaques

Baron de l'Aulne, 42 Turris, Gianfranco de 73 n. 55 Turveson, Ernest Lee, 139 n. 9 Twain, Mark, 137 n. 4 Tzara, Tristan, 213

Ueding, Gert, 145 n. 98 Urbach, Peter, 76 n. 119, 78 n. 142 (d') L'de Honore, 19, 71 n. 48

Vai. Înger, H., 74 n. 78 Vairasse, Denis, 14, 69 n. 13, 157 n. 204, 192, 198 n. 22 Van Baumer, F.L., 76 n. 114 Van Leon, H.W., 168, 178 n.

11 Vasile cel Mare (Sfântul), 108.
12*4, 133* Veber, Pierre, 168, 173 n. 9 Velicikovscki, Paisie, 156 n. 176, n. 178 Verne, Jules, 31, 32 Versins, Pierre, 20, 29, 72 n. 54.
77 a. 126, 165, 168, 177 n. 4.
178 n. 10, 179 n. 14, 204 Vieru, Sorin, 80 n. 180 Vitfuvius. 228
Vlăduţescu, Gheorghe, 197 n. 2 Voegelin, Eric, 142 n. 50 Voltaire (François-Marie Arouet).
194 Voniiegut, Jr. Kurt, 137 n. 4.
138 n. 4. V66 bii: „A., 147 n. 116 Vuartiet, Jean-Xoel, 79 n. 151
Wach, Joachim, 156 n. *204* Waiitnan, M, 178 n. 11 Warburton, William, 140 n. 15 Warhol, Andy, 213 Wanvick Montgomery, John, 159 n. 2. ’9
Weber, Max, 57, 58, 9S, 115
Weinrich, F., 144 n. 77
Weinrich, Harald, 178 n. 7
Weitling, 220 n. 23
Wellek, René, 21
Wells, H.G., 31, 32, 217, 229
Wendorif, Rudolf, 179 n. 26.
180 n. 30, 181 u. 38 West, Nathanael, 137 n. 4 Wilke, 143 n. 77 Wilkins, John, 192 Wolfel, Kurt, 146 n. 101 Wotton, Sir Herny, 12 Wroński, 190, 215
Xenopol, A.D., 171-173, 179 n. 15-18, n. 22
Zamiatin, Evgheni, 224 Zola, Emile, 33 Zub, Al, 179 n. 22 Zumthor, Pan:, 113, 151 n. 139, n. 140, 158 n. 213, n. 2 lo

SORIN ANTOHL

UTOPICA. ÉTUDES SUR L’IMAGINAIRE SOCIAL

RESUMC

Ce livre est un recueil d’études qui datent de 19S4 – 1987 et qui abordent un courant culturii et socio-politique europeen: *Yutopisme*. Des versions antérieures de quelques-uns de ces textes ont deja păru dans diverses publications, en roumain et en français.

Poteci spre Nicăieri. *O iniţiere în utopologie* („Sentiers vers Nulle-Part. Une initiation à l’utopologie”) est une synthe-se des connaissances et des opinions de l’auteur liées aux idées, écrits et experiences utopiques. Elle est exposee comme introduction sistematique a *Yutopologu*; – a „science” de l’utopie. Après un exercice de semantique historique (l’appa-rition et la carrière du moţ *utopie*),

l'on passe en revue les definitions de l'utopie: genre littéraire (avec un excursus sur la science-fiction); méthode; *forma mentis* (mentalite, esprit, propension, fantasme, illusion). Les rapports de l'utopie au reve, au mythe, au mythe historique et à l'ideologie, les figures de l'entrie en utopie (avec une discussion du progres et une presentation de la critique popperienne de l'utopisme) et le principe de toutes les utopies (la negation du negatif; la relation utopie-iiliilisme) preparent l'exposition des deux paradigmes de l'utopisme: *l'U topie* de Morus et la *République* de Platon.

Une „lecture" tendancieuse du millenarisme, du prophétisme, du monachisme et de la theocraţie est proposee dans *Principiul făgăduinţă* („Le principe promesse"), echo de l'oeuvre d'Emst Bloch et de certains recherches de théologie et d'histoire des religions. L'identification des elements communs de l'utopisme avec d'autres experiences spirituelles et sociales documentent la centralite des elements utopiques dans l'imaginaire social.

Les autres études sont consacrees, respectivement, à l'uchronie (*Homo euchronicus*), au modele ontologique (*Scandalul ontologic*, Le scandal ontologique") et aux implications psychologiques (*Utopica întâlni*": „L'utopique rencontre") de l'utopie, enfin, à l'utopisme contemporani – en partant d'une suggestion de Marcuse (*Dasendeder Utopie*).

Un bref commentaire des preoccupations actuelles d'utopologie dans quelques pays, une liste chronologique des utopies plus significatives et une bibliographie selective de la littérature secondaire completent le livre, tout en offrant au lecteur un point de depart pour ses propres lectures et recherches.

CUPRINS

Cuvânt înainte…

Poteci spre Nicăieri. O iniţiere în utopologie…

1. *Le moi et la chose* (semantică istorică, interpretări) (10).

2. Dofmiţiile utopiei (16): utopia ca gen literar (18); paradigma dramatică a utopiei (23); excursus: utopie şi science fiction (29); metoda utopică (33).

3. Utopia ca *forma mentis* (35): utopie şi vis (39); utopie şi mit (40);

utopie şi mit istoric (41); utopie şi ideologie (44); utopie şi futurologie (46); utopie şi intelectuali (47); raportul cu posibilul (48);

vidul metodologic al utopiei (49); calea de acces (49); utopia pedagogică (49); utopie şi progres (50); istoricismul (50); *piecemeal vs. Utopian (social) engineering* (51); utopia liberală (53); utopie şi violenţă (53); principiul utopiei: negarea negativului (56); utopie şi nihilism (56). 4 Paradigmele utopiei (57): Platon şi Morus (58); utopia interioară (63); utopia absolută (67). *Note*…

Principiul făgăduinţă. *Milenarism*, *profetism*, *monahism*, *teocratic*.

1. Milenarism (82); paradisul (83); substituţiile mesianice (84); poporul ales (85); antisemitismul (85); anticlericalismul (85); milenarism vs. Biserică (86); „teroarea istoriei" (86); *valicinia ex eventu* (87); milenarismul medieval şi Vâesta de Aur (88); psihanaliza, milenarismului (88); violenţa (88); structura adolescentină (88); abundenţa milenaristă (89); comunitatea bunurilor (90); moravurile (91); munca (91); individul (92); universalismul milenarismului (92); utopie vs. milenarism: remarci etno-psihologice (93); paralelă Morus-Miintzer (94); raportul cu posibilul (95).

2 – Profetism (96); profetul milenarist *96*); profetul antic (97); profeţie şi previziune (97); semantică istorică (98); tendinţele exegezei (98); profetul şi misticul (99); profetul şi cetatea (100); structurile raţionamentului profetic (101); „teopolitica" (101); timpul şi spaţiul (102); scandalul profetic (103); profet vs. Înţelept (103); profeţie şi revoltă (104); utopia lui Ernst Bloch (104); făgăduinţă şi speranţă (106).

3. Monahism (106); originile (107); monahism şi societate medievală (107); modele şi reguli monastice (108); monahismul occidental (115); *devotic moderna* (115); monahismul oriental (116); isihasmul (120); Loyola 120); utopia isihastă (121); o tipologie a monahismului (124); utopia monastică (125).

4. Teocraţie (128): utopia eclesiastică (128); putere temporală vs. putere spirituală (129); stat şi Biserică (130); fuziunea celor două puteri: *symphonia* (132); utopii creştine (133). *K*… 136

Homo euchronicus… 161

1. Ucronie (161); principiul ucroniei (161); termenul (161); originile (162); structurile narative (164); ucronie vs. romaned: ipoteză istorică, istorie secretă, istorie viitoare (168); ucronii războinice, războaie ucronice (170).

2. Istorie (170): ucronia şi cauzalitatea istorică (170); ucronia şi

filosofialogica istoriei (170); istoria serială (170); componenta ucronică a istoriografiei (173); posibilul şi realul (173).

3. Psihologie (174): temporalitatea ideală, propensiunea ucronifă

(174); pulsiunea ucronică (175); eucronia interioară (175); discronii, acronii (175); eupsihia, interiorizarea utopiei (175). *Note*... 177

Scandalul ontologic... 182

1. Argumentul ontologic şi utopia (182).

2. Constituirea ontologiilor (184).

3. Ontologia utopică (186): *Ketman-ul* (186); rolul (188); cauzalitatea diabolici (189); legitimismul (190); cea mai bună dintre lumile posibile (191); pansofiştii (192); Leibniz (193).

4. Utopii filosofice (195).

Note... 197

Utopica întâlnire... 290

Nebunie şi raţiune (200); discursul nebuniei 202); utopii delirante (203); structuri mentale aberante în istorie (205); Fourier (206); calculul utopic (207); „metoda" lui Fourier (216); sistem vs. sistematic (217); utopie şi iluzie (218).

Note... 219

Das Ende der Utopie?... 221

Marcuse şi sfârşitul utopiei (221); utopie vs. antiutopie (223); individ vs. masă (224); utopii contemporane (224); utopia ştiinţifică (228); noul utopism regresiv (229); utopie-ucronie-eupsihie (229); utopia ecologică (230); utopii transcendentale contemporane (231).

Îsote

23T

JZepere cronobibliografice... 2. O prezentare (236). Utopologia în câteva ţări (238). O cronologie a utopiei moderne, 1516-1975 (241). Bibliografie critică selectivă (249). Colocvii, simpozioane (264). Numere speciale de publicaţii (265). Reviste specializate (265).

Index nominum... 266

Utopica. Études sur Vimaginaue social (re sume) ... 27

Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN

Coli de tipar: 17, 50

Bun de tipar: 19.11.1991